د. سعيد شبار



قضايا إسلامية معاصرة

النخبة والأيديولوجيا والحداثة

دار الهادي

قضايا اسلامية معاصرة

سلسلة كتاب دوري يصدرها مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد

رئيس التحرير

عبد الجبار الرفاعي

النخبة والايديولوجيا والحداثة

الطبعة الأولى

١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م

الأفكار والآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن مواقف واتجاهات يتبناها مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد أو دار الهادي في بيروت .



هاتف: ٥٥٠٤٨٧/٠١ - ٨٩٦٣٢٩/٠٣ - فاكس: ٥٤١١٩٩ - ص.ب: ٢٥/٢٨٦ غبيري - بيروت - لبنان
Tel.:03/896329 - 01/550487 - Fax: 541199- P. O. Box: 286/25 Ghobeiry - Beirut - Lebanon
E-Mail: daralhadi@daralhadi.com - URL: http: //www. daralhadi.com

قضايا اسلامية معاصرة



النخبة والايديولوجيا والحداثة

د. سعيد شبار

مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد




بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

لا يخفى أن الخطاب العربي الآن حافل بالمفاهيم و المصطلحات السيارة. مصطلحات و مفاهيم تنتمي إلى حقول معرفية مختلفة، و تستمد من مرجعيات مختلفة، منها الذاتي "الأصيل" و منها الأجنبي "الدخيل"، و منها ما هو أصيل طرأ عليه الدخل و ما هو دخيل شابه بعض التأصيل.

ثم إن الناظر إلى استعمالات المفاهيم و المصطلحات و تداولها في فكرنا المعاصر، لا يلبث يقف على فوضى و ابتذال في هذا الاستعمال و التداول. خاصة إذا تعلق الأمر بانتماءات مرجعية ومذهبية مختلفة و متناقضة، حيث تتسع دلالات تلك المصطلحات و المفاهيم من حد النصرة و التأييد إلى حد المعارضة و الرفض. أي تنتقل من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار من غير ضابط مرجعي أو منهجي، و توظف توظيفات نفعية أكثر منها علمية.

و هذا واضح خصوصا منذ الحقبة الاستعمارية الغربية المتأخرة لبلدان العالم الإسلامي و مد قنوات التواصل و لنقل، التمرير ـ الثقافي و السياسي و الحضاري والإعلامي... سواء تعلق الأمر بمصطلحات و مفاهيم تنتمي إلى السيرورة التاريخية الغربية أو الإسلامية.

لذا، اعتقد أنه لا مناص للمشتغل في هذا الحقل ـ اشتغالا علميا ـ من خوض غمار جبهتين من جبهات العمل، و خاصة إذا تعلق الأمر بنقد أو إعادة بناء و تأسيس بعض المفاهيم، أو برصد أشكال وأنماط من التداول و الاستعمال، و درجات من التأثير و التأثر، و السلبية و الايجابية في الفكر والواقع...

الجبهة الأولى، و هي زمن الاستقواء المعرفي و التقني الغربي. الغرب الذي لا يكف عن قذفنا في كل طور من أطوار "نموه" و في كل مغامرة من مغامراته "التجريبية" بوابل من "الدمغات و الأختام الجاهزة" المشبعة بكامل حمولة المركزية الغربية، في سياستها التوسعية الاستعمارية، و في نماذجها الحضارية و المعرفية، وفي سلعها و صورها النمطية الاستهلاكية ... و في كل شيء يحافظ على "الأنا" الغربية

في موقع الصدارة و الزعامة، و على "الآخر" في المحيط و الهامش.

هذا الزحف الاصطلاحي المفاهيمي القادم من الغرب لا يجد أمامه للأسف "جمارك معرفية" تخضعه للسؤال و تحدد درجة النفع و الضرر فيه، و كيفيات استيعابه و دمجه و تكييفه و جعله مساهما في البناء لا في الإلحاق. فلم تعد تسعف في ذلك المؤسسات و المجموعات و المعارف اللغوية الصغيرة المتناثرة هنا و هناك في العالم العربي الإسلامي، و التي تحاول أن تطلع بمهام الترجمة والتعريب، أمام القوة الجارفة للطوفان الغربي المدعوم بقوة السلاح و المال و الإعلام. و يكفي أن نذكر من مخاطر السياحة الحرة التي تقوم بها بعض المفاهيم و المصطلحات الغربية في مجالنا الثقافي، أمام ضعف البناء الذاتي و كونه ما يزال يعيش حالة الانهيار و الانبهار، بالرغم من هامش الصحو المحدود، أنها:

مداخل و مقدمات قوية للاستتباع و الإلحاق، لكونها مؤثرة لا متأثرة و فاعلة لا منفعلة. تدغدغ المشاعر و العقول من خلال نماذجها الساحرة المختلفة.

تمارس التشكيك في كل إمكان للإقلاع الذاتي بمقومات الذات بهجومها القوي على الماضي، كل الماضي، و إفراغها للعلوم و المعارف الذاتية من محتواها العملي و إمكانات الانبثاق الحضاري فيها، و جعلها تاريخية صورية نمطية سكونية تتعاقب عليها أجيال الأمة إستهلاكا وتكرارا لا استئنافا و تجديدا مواكبا.

تؤسس من خلال إسقاط معاركها التاريخية لأشكال من التناقض و التقابل بين كثير من المفاهيم ـ "الثنائيات" ـ وبالتالي تدويم الصراع بين المكونات الفكرية المحلية المتحيزة لهذا المفهوم أو ذاك، مما يجعل أمر البناء و التأسيس من خلال جبهة موحدة من الأمور المؤجلة دائما إن لم تكن مستحيلة.

تضرب الخصوصية الثقافية و الحضارية تحت وهم الكونية و العولمة التي لا تعكس في الحقيقة إلا الهيمنة و التفرد و الاستبداد الذي تمارسه الخصوصية الغربية على غيرها لتقوية مركزها و نفوذها.

أما الجبهة الثانية، فهي جبهة الذات في تاريخها الماضي حيث تخلقت أجنة المفاهيم و حيث طرأ عليها التقييد و التضييق و اللبس، و في واقعها الراهن حيث

تجد نفسها عاجزة عن الفعل والعطاء و الدفع و التدافع، لما تحمل من أثقال الماضي و من تحريفات الحاضر. هذا علما بأن أصل الإخراج لكيان الأمة و بناء مجدها و حضارتها لا يزال كامنا فيها دون نبض يذكر: رسالة الختم بأصولها المنفتحة المستوعبة التي تلتقط الزمان و المكان لخاصية الخلود فيها و التي تخاطب الإنسان، كل إنسان، لخاصية العالمية و الكونية فيها.

إن حضارة خرجت من رحم الوحي ابتداء، وضع أسسها و معالمها، و حدد الوجهة و القبلة فيها، فأثمرت في تاريخ البشرية عالمية تجسدت فيها قيم العدل والشورى و الحرية و التكافل والاندماج بين مختلف الخصوصيات الحضارية للشعوب في المنظومة التوحيدية، بإمكانها أن تخرج من رحم الوحي ذاته إذا ما استطاعت أن تتحرر من قيود التاريخ التي حجرت على العقل المسلم أن يستأنف السير الحضاري فأصابته بداء الجمود و التقليد و التي قيدت كثيرا من المعاني و الدلالات وضيقتها بالشكل الذي حول الرسالة، أو كاد، من كونها إنسانية عالمية، إلى عربية محلية. فأضحت كثير من المفاهيم و المصطلحات التي صاغت و تصوغ ثقافتنا معرفة بالتاريخ لا بالوحي، و حدودها مدرسية مذهبية تعليمية أكثر منها تشريعية كلية، حيث انحصرت الدلالات الشرعية و انتشرت الدلالات التاريخية. و لاشك أن إعادة الوصل و البناء المعرفي في شموليته و تكامليته لمداخل الثقافة و الفكر والعلم و الفقه و الحضارة... في الأمة بأصلها المؤسس مع الحضور في التاريخ الراهن لا الاغتراب في الزمن الماضي، أي مع التحقق بشرط المعاصرة و الراهنية، لكفيل بوضع الأمة في مسارها الصحيح لتدشين مسلسل التغيير و الإصلاح العميق و المؤثر في غيره، و الانخراط الايجابي من موقعها كذات في التدافع الحضاري ترشيدا و تصويبا و تسديدا بحسب مقتضيات الهداية العامة الكامنة فيها كرسالة ختم كونية.

إن كلتا الجبهتين تقتضيان خوض معارك تحريرية للمفاهيم الدائرة في فلكيهما، تحرير من الارتهان للتاريخ المتغير، و تحرير من الارتهان لواقع الآخر. يواكب ذلك بناء ينطلق من أصول الذات و ينفتح على كل الخبرات و التجارب البشرية.

كنت كتبت تمهيدا عاما لإشكالية المصطلح في الماضي و في الحاضر، نشر في سلسلة كتاب الأمة (رقم ٧٨) تحت عنوان: "المصطلح خيار لغوي و سمة حضارية". و اشتغلت أيضا في عمل علمي هو في طريقه إلى النشر حول " الاجتهاد و التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، دراسة في الأسس المرجعية و المنهجية". تناولت فيه مفاهيم أخرى خصوصا مفهومي " التقليد" و "الإتباع" باعتبارها من المفاهيم المؤسسة والموجهة في هذا الفكر. و تأتي هذه الدراسة لتناول مفاهيم تنتمي في تداولها ـ الغالب ـ إلى حقل الفكر العربي بمكوناته القومية و العلمانية و اليسارية و الليبرالية و بعض الإسلامية... و إن كان هذا التصنيف في اعتقادي غير ذي موضوع، و إنما يفرضه واقع التجزئة والانقسام في الأمة، و المطلوب تجاوزه ـ قدر الممكن ـ لا تكريسه، وبالتالي تجاوز عقلية الاحتراب و الصراع حول المفاهيم و تحيزاتها، إذ بالامكان فعلا توحيد جبهة العمل إذا كان الغرض النهوض بالذات أولا.

و اختيار هذه المصطلحات الثلاثة، و إن كان قد سبق نشر بعضها مستقلا، هو من جهة، باعتبار تداخلها و تكاملها. و من جهة أخرى، باعتبار تأثيرها في الواقع الفكري للأمة و توجيهها لكثير من قطاعاته غير وجهة النهوض المشترك. كما أن منهج النظر في هذه المفاهيم بقدر ما هو تحليلي تاريخي يكشف عن سيرورتها و شروطها الموضوعية، هو كذلك نقدي لأوجه السلبية و القصور فيها، و التوظيفات النفعية المتحيزة، و الآثار المدمرة في الفكر و الواقع، مع الحرص على الانتفاع بكل ما هو إيجابي فيها.

"النخبة" التي من المفروض أن تطلع بمهام التجديد و الإصلاح و التغيير ونشر الوعي والمعرفة المساعدة على ذلك. و أن تحارب في ذاتها الانتفاع الشخصي، و لنقل "النخبوي"، أي ألا تتمركز النخبة حول ذاتها. فبقدر ما هي ضرورية للعمل بمنطق (فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة)، هي ضارة إذا قصرت نتائج و غايات و مردودية العمل على ذاتها و لم تحوله إلى قناعات جماهيرية تسندها. (لينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون) .

"الحداثة" و هي فكر النخبة بحكم الرواج الكبير و التداول الواسع، للأسف غير

المقترن بالوعي اللازم، و الذي يعمم الخطأ و السطحية و الابتذال في الاستعمال الذي يطمس بدوره إمكانات الانتفاع الحقيقية و التفاعل الايجابية، و يعبد طرقا صورية وهمية إلى سراب (يحسبه الظمآن ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئا). فكان الحديث عنها في سياقها الغربي و في الامكانات الذاتية لتوظيفها و في أشكال تداولها و استعمالها.

"الأيديولوجيا" و هي مجال حركة النخبة بالحداثة ـ أو ما في معناها ـ حيث يسود منطق التبرير لا التحليل، و الغموض و التمويه لا الدقة و التركيز، و حيث تصبح الأزمات حلولا و الحلول أزمات... و في جملة تسمى الأشياء بغير أسمائها فتغدو الحقائق و الثوابت و الأصول (هشيما تذروه الرياح) في عصر سيولة حضارية شاملة.

فهذه مقاربة للعلاقة الجدلية بين هذه المفاهيم التي شكلت إلى جانب غيرها، جدار الخطاب العربي المعاصر و كانت لبنات أساسية فيه، و التي تحتاج إلى نقد و تصويب الفاعلين المستمر حتى يضع هذا الخطاب نفسه على مسار النهضة و التحديث والإصلاح و التغيير الحقيقي.

الفصل الأول

النخبة ودور الوسيط الثقافي

المبحث الأول: في تعريف المصطلح والمفهوم

إن الحديث عن «النخبة» هنا استدعته ضرورات عدة، مرجعية ومنهجية تحكم تصور موضوع البحث عموما. «النخبة» بما هي «فئة» أو «طبقة» تقوم بدور الوسيط في عملية التكوين والتفكير، وتنوب عن الباقين في ذلك. بل والتي يبلغ بها «الجشع» إلى حد مصادرة حقهم الثقافي والمعرفي في مختلف مجالات وأنشطة الحياة. ففكر «النخبة» القائم على هذه الأسس، المساهم في تعميق الهوة بين «عوام» و«مثقفين»، المتعالي عن واقعه ومشكلاته والمتجرد عنهما، أيا كان نزوع هذا الفكر، تغريبيا أو قوميا أو تراثيا.. لا يمكنه إطلاقا أن يسهم في إخراج «الأمة القارئة»، «المستوعبة» لتاريخها وتراثها، «المتفهمة» لواقعها ومتطلباته، و «المساهمة» في أعمال «المشاريع» التحررية والنهضوية التي بقيت هي الأخرى بسبب تعاليها وتجردها، مشاريع نخبوية معزولة، مورس عليها نوع من التحييد المقابل، فلم تثمر شيئا ولم تسفر عن نتائج تذكر. بل على العكس من ذلك فسلسلة الانهيار مستمرة، وحلقات الهزائم والنكسات وأشكال الإلحاق والتبعية فيها متتابعة. هذا ما عبر عنه رواد كثيرون من تلك النخب ذاتها في فكرنا العربي والإسلامي المعاصر، بعد قرن من الزمان على الأقل من العمل والتنظير لمثل هذه المشاريع.

ولنحاول أولا أن نقف على المصطلح ومفهومه في بيئته الغربية، ثم الأدوار التي اطلع بها في فكرنا المعاصر. نجد لفظ «نخبة»، «يرتبط باسم فلفريدو باريتو = VilfredoPareto عالم الاجتماع الإيطالي، لينطلق المفهوم بعد ذلك في استعمالات عديدة تتراوح بين الخصوص والعموم، والقوة والضغط.. من حيث تعدد «النخب» بتعدد مجالات المعرفة، أو خصوصيتها ببعض المجالات، ومن حيث هيمنة «النخبة» وسيادتها أو قيادتها وتأثيرها، في مقابل ضعف وتأثر المكونات الأخرى. فـ«بالنسبة لباريتو وجود النخب أمر لا يقبل المناقشة، ففي تأويله لملاحظاته الخاصة خلال قراءاته المتسرعة نسبيا لميكيافيلي (الذي يعجب به)، ووجهات النظر الأحادية والنظمية حول روسو (الذي يحتقره)، يؤكد باريتو الجوهر التراتبي لكل مجتمع.

والتراتبية هي بعد كل شيء تعني شكلا فارغا يمكن أن ندخل فيها كل شيء وأي شيء، «مفهوم أو مؤدى هذه التراتبية رهين بالمميزات أو الخصائص التي نبحث عنها داخلها»، يمكن أن توجد هناك أرستقراطية من القديسين، كما يمكن أن توجد أرستقراطية قطاع الطرق وأرستقراطية العلماء وأرستقراطية اللصوص.. الخ، إذا أخذنا بعين الاعتبار هذه المجموعة من الخصائص التي تساعد على ازدهار وهيمنة طبقة ما في المجتمع، سنكون أمام ما يمكن أن نسميه بكل بساطة النخبة»[١]. ودائما «بالنسبة لعالم الاجتماع الإيطالي الكبير، يوجد في نفس الآن نخبة مسيرة بالمعنى المفرد، ونخب غير مسيرة (Elites non dirigeantes) بالمعنى الجمعي أو المتعدد. كتاب آخرون يفضلون كتابة الكلمة بالمعنى المفرد فقط والكلام عن «نخبة مسيرة (أو موجهة) مثل بوتومور=Bottomore، أو عن «نخبة ذات سلطة ونفوذ» مثل ج.ر.ميل= ng. Wrig Mills ولتعقيد الأمور أكثر، بعضهم يستعمل كلمة «طبقة» (classe).. فـ«نخبة موجهة» و «طبقة موجهة»، «نخبة حاكمة» و «طبقة حاكمة»، كلها تعابير قابلة للتبادل. أما بالنسبة لمفهوم «طبقة مهيمنة»، فهو يوحي رغم التنوع «الظاهري» للنخب بوجود تداخل بين مصالح الأعضاء وتواطؤ بينهم، وتعاون بين سلطة وقوة البعض وتأثر الآخرين»[٢]. فـ«داخل أية جماعة، التبادلات غير متساوية بين النخبة والقاعدة، [و] هذا بدهي باعتبار القاعدة التالية: بما أن الثروات الرمزية مركزة في يد النخبة. فالنخبة إذن هي التي تنظم تلقين القيم الضرورية في حياة المجموعة بأداءات من نوع خاص»[٣]. و «إن كل جماعة، كل مجموعة مستقلة نسبيا، تنحو لأخذ شكل هرمي. والشريحة العليا التي تتمتع بأكبر قدر من التمثيلات الرمزية والكفاءات التنظيمية تشكل النخبة »[٤]، وحسب البعض «لا يوجد في التاريخ أمثلة لنخب ثقافية أو فنية أو اقتصادية.. الخ، تتطور في غياب.. أية نخبة سياسية»[٥]. و«بالنسبة لماركس الطبقة ذات السلطة هي التي تملك وسائل الإنتاج»[٦].

يستعمل باريتو مفهوم النخبة في صيغة المفرد أو الجمع، ويعمم مفهوم النخبة لتشمل الصيغتين معا، كما يربط المفهوم بالمجال المعرفي الذي تتحرك داخله. وبتعدد المجالات المعرفية تتعدد النخب.. هذا فضلا عن العلاقات التي يمكن أن

تسود أفراد النخبة الواحدة أو النخبة مع غيرها من النخب، أومع الجمهور.. إيجابية كانت تلك العلاقات أو سلبية.. ويستدرك ريمون آرون = R.Aron بإضافة أمرين أساسيين يستوقفان الباحث: الأول «عدم الوضوح الكافي للمقاييس التي تسمح بتمييز أعضاء النخب، فقد يوجد هناك تعارض بين حكم المجموعة وحكم الجمهور، فقد يتمتع فيزيائي أو عالم اقتصاد أو أجناس بشهرة واسعة لدى «الجمهور» بينما يكون عمله موضوعا لأحكام تشكيكية من طرف نظرائه..». الثاني: «أن حقول النشاط المختلفة غير متساوية من حيث التقييم، ومن ثم فهي ليست غير قابلة للتحديد خلافا لما يقترحه باريتو. وهذا الاعتراض الثاني يعود إلى سؤال مهم وهو هل التقييم غير المتساوي لقطاعات النشاط يشير إلى وجود نظام موحد للقيم. ثم هذا النظام الموحد للقيم إذا وجد هل يمكن (...) [لـ] طبقة مهيمنة ذات قدرة على فرض سلم قيمها الخاصة على المجتمع؟»[٧].

أيا تكن الإجابة عن التساؤلات المطروحة، فالذي يعنينا من مفهوم «النخبة» جملة، جوانب سلبية تتمثل في أشكال من النفوذ والسيطرة والهيمنة.. تلغي واجب الآخر في المشاركة والتغيير. تجعل من ذاتها محورا ومركزا والباقي هوامش وأطراف تابعة. وتتمثل أيضا في أشكال من الاغتراب الجزئي أو الكلي.. لازمت المفهوم ذاته بمعناه الحديث، أقصد «النخبة» بمعنى «المثقف العربي الحديث» أو ما اصطلحت بعض الأدبيات على تسميته بـ «الأنتلجنسيا العربية»» التي ظهرت «كرد فعل» للتحدي الذي مثلته الحضارة الغربية بتفوقها العسكري والاقتصادي والسياسي.

فبالإضافة إلى التسمية التي تحيل مباشرة على النموذج الحداثي الغربي، فإن موقف المثقف العربي كان بإزاء هذا النموذج تعبيرا عن الاندهاش والإعجاب والرغبة في اللحاق والمتابعة، أكثر مما كان موقفا نقديا للذات، وحتى إن فعل فإنه يفعل في الغالب من موقع المتعالي المجرد، أو من موقع الناقل المستعير لنماذج أجنبية.

قد لا نجد فروقا مهمة حول مفهوم النخبة في الفكرين العربي والغربي، من حيث دلالته على فئة أو طبقة تتعدد بتعدد المجالات التي ترتبط بها والأنشطة التي

تـزاولـها، لكـن يوجـد الاخـتلاف دون شـك في مـناهج وطـرق مـزاولة هـذه النخـب لأعمالـها، وفي انتماءاتها وولاءاتها، وفي رؤاها ومنطلقاتها.. وهذه المبادئ التصورية، أو حـتى بعـض مـناهج العمـل المـتفرعة عـنها، التـي تحـاول بعـض النخـب العربـية استعارتها وتوظيفها، تصطدم في الغالب بالقناعات المحلية فترفض وتقاوم وتنحى إلى الظل. يساهم هذا أيضا في عزل النخبة، أو على الأصح تساهم النخبة بهذا في عزل ذاتها وإبعاد نفسها عن تلك القناعات المحلية المعبرة عن هوية وانتماء حضاري. وعلى الرغم من وضوح هذا الأمر وظهور أخطائه في تجارب عديدة، تصر النخب على مواقفها وتعمد إلى تبريرها، فتجدها تنحو باللائمة دائما على «الوعي الشعبي التقليدي والمتخلف». فتصبح بهـذا مهام وأشغال النخـبة شـيء، وهموم ومشـاكل المجتمع شيء آخر. ويتم الابتعاد كليا عن الواجب الحقيقي للنخبة بما هي فئة متعلمة واعية، المتمثل في الالتحام بالجمهور وتوعيته ونشر القيم الثقافية الإيجابية فيه، ليساهم بدوره في عملية البناء والتغيير ومواجهة ثقافة الاستهلاك والانحلال لتحقيق ذاته واستقلاله.

نجد في فكرنا المعاصر من يذهب مؤكدا نفس المعاني والتبريرات إلى أنه: «يسعفنا لفظ الأنتلجنسيا، برنته الإفرنجية في الحديث عن المثقفين كفئة اجتماعية متميزة وفاعلة. ذلك أن المثقفين بحكم تشابه دورهم وتماثل وضعهم، يشكلون فئة تتعالى على الأفراد الطبيعيين»[(٨)]. و«الوسيط الاجتماعي الذي أوكلت إليه الحداثة أمر إنشاء هذه الصورة (صورة المجتمع عن نفسه، سلبية كانت أم إيجابية) وتقديمها للمجتمع، هو فئة المثقفين من حيث هي فئة اختصاصها الفكر وهمها التساؤل والنقد والبناء.. وهو دور رفيع وحاسم خاصة إذا أتاح لها المجتمع أن تلعب هذا الدور الريادي. أما إذا أغلق المجتمع أبواب النقد ونوافذ التساؤل وانطوى على نفسه يجتر صورته عن ذاته، فإن دورها يتقلص ويدرك الخسوف مكانتها والذبول وظيفتها..»[(٩)]. كما نجد من يحاول فعلا ملامسة الدور الحقيقي للنخبة، أوالمثقف فيها، فبعد استعراض طائفة من التعاريف المتعلقة بمفهوم «المثقف» يستخلص أحد الباحثين تعريفا جامعا له أراه مناسبا من حيث المهام الواجبة في حقه. فالمثقف عنده هو

«ذلك الشخص المتعلم الواعي المشارك»، وصفة المشارك «أتقصد بها- [يقول الكاتب] - ذلك الشخص الذي تعلم وأدرك واستوعب وتفهم قضايا مجتمعه ثم نزل إلى ساحة الميدان للمشاركة التطوعية في العمل الوطني لبناء مجتمعه. أيا كان نمط مشاركته وطبيعتها ونوعها ومستواها ودرجاتها. بمعنى ألا يقف منعزلا.. عازفا.. لا مباليا إزاء ما يحدث في مجتمعه. وهذه المشاركة تحدث طواعية مدفوعا إليها اندفاعا ذاتيا..»[١٠].

وهناك من ينوط الثورة بـ «الأنتلجنسيا» ويعتبر هذه الأخيرة أعلى مستويات النخبة المثقفة، التي يمكنها وحدها فقط الاطلاع بمهام الثورة والتنظير لها. «فالأنتلجنسيا لا تعني، كما قد يتبادر إلى الذهن للوهلة الأولى، وكما يشير معناها القاموسي «مجموع المثقفين في بلد من البلدان». فبما أن الأنتلجنسيا هي بالتعريف «حاملة الوعي الثوري» و «أداة العمل الثوري»، فإنها لا تضم في صفوفها سوى تلك الشريحة من المثقفين المنتمين إلى الأنتلجنسيا، فالمثقف لا ينضوي تحت لواء الأنتلجنسيا إلا عندما ينتهي إلى مفاهيم وتصورات رافضة للوضع القائم وداعية إلى تعديله جذريا»[١١]. وخلافا لمقررات الفكر الماركسي فإن الذي يقود الثورة هذه المرة ويصنعها هي الأنتلجنسيا وليس «البرولتاريا» ويصبح الحديث لا عن «عمال المعامل والمصانع» بل عن «عمال العقل» و«العمال الفكريين» أو عن «البرولتاريا الثقافية»[١٢].

تنطلق هذه النظرية أيضا (نظرية نديم البيطار في «المثقفون والثورة» من شرط آخر غريب هذه المرة، شرط التخلف كمجال موضوعي لعمل «الأنتلجنسيا» وبناء الثورة. فـ «بقدر ما يزيد تخلف الواقع الموضوعي» يزيد احتمال ظهور حركات ثورية جذرية تنظمها أنتلجنسيا طليعية»[١٣]. و «التقدم الاقتصادي والصناعي يفرز جماهير متخلفة سياسيا، و.. الوعي الثوري أو السياسي يفترض تخلف الأوضاع الاقتصادية والسياسية»[١٤]. بل تصل المغالاة بالبيطار إلى القول بأن «التقدم» السياسي، أي وجود نظام ديموقراطي مستمر يسمح بحرية الرأي والتنظيم وتشكيل الأحزاب والمناقشة الحرة، يشكل حاجزا منيعا أمام قيام العمل الثوري. وأن «التخلف»

السياسي، أي غياب نظام من هذا النوع يشجع على ذلك»[١٥].

وهـذا غريـب فعلا، يدعـو إلـى التسـاؤل عـن أهـداف الـثورة والتغيـير إذا كانـت المطالب متحققة سلفا؟

ولا يفـوت أن نشـير إلـى بعـض الإلماحـات المهمـة عـند الكاتـب خاصـة تلـك المتعلقة بدور«المثقفين» تجاه «العامة»، نذكر منها قوله: «لا يمكن إدراك التاريخ وصنعه إلا بتوسط العلماء، الجماهير تصنع التاريخ بدون شك، لكن ليس أي نوع من الجماهير، بل تلك التي ننظمها ونثقفها. إنها تصنع التاريخ بشرط إدراكه وبشرط ألا تفصـل عـنه بسـماكة الأيديولوجيا[ت] (...) حيـث تكـون مسـتعدة دائمـا (...) لتصـديق[ـها].. إن لـم نكـن نعلمهـا التميـيز بيـن الأطـروحات الجيـدة والأطـروحات السيئة..»[١٦].

المبحث الثاني: النخبة في الفكر العربي المعاصر، بين واجب الذات واستلاب الآخر.

تقدمت إشارات سريعة في سياق التعريف ببعض مهام النخبة وعلاقتها بجمهورها، وقد كان ضروريا إيرادها هناك لدورها التوضيحي للمفهوم. ونسعى هنا إلى إبراز موقف النخبة بين الذات أو الأنا ومتطلباتها الحضارية، وبين استهواء واستلاب الآخر وأضراره الحضارية كذلك. معتمدين في ذلك بدرجة أولى على مفكرين هم أطراف دون شك في نخبة أو نخب من هذا الفكر، لكنهم يستشعرون هذا الواقع الانفصامي بين النخبة وذاتها تاريخيا وواقعا، والذي يعمق الهوة أكثر بين«قيادة» و «قاعدة»، بحيث تفقد الأولى سندها بل ومشروعيتها، كما تفقد الثانية موجهها ومؤطرها.

ولنبدأ المشكل من البداية، أي من الشعور بـ «الذاتية والفردية» فحسب الدكتور محمد زنيبر بخصوص ما عبرنا عنه بالتعالي والتجريد، «هناك المثقف الذي يعيش لنفسه ومع نفسه. فهو يعتبر نفسه في جزيرة خالية، فلا يتحدث إلا عما يعجبه في عالمه الخاص. ويستطيع أن يكتب ويؤلف، ولكنه لا يخرج عن ذاتيته، ويظل بسبب ذلك بعيدا عن الغاية الكبرى المنشودة من الثقافة. الثقافة ليست غاية في ذاتها، بل إن لها تطلعات إنسانية واجتماعية، إنها تهدف إلى الحوار، إلى إثارة التفكير لدى الغير (...) الالتزام الأساسي بالنسبة للمثقف يكمن في اختيار واضح، ألا وهو أن يقبل أن يعيش في مجتمعه بما له وما عليه كعضو متواضع، لكنه واع يقظ ليستطيع أن يقوم بمسؤوليته على الوجه الأكمل» [١٧]. إن الشعور المتضخم بالذاتية والفردية يولد ما يسميه الكاتب بـ «مجتمع المثقفين» و «هو مجتمع يعيش مع نفسه ولنفسه داخل المجتمع الكبير. وليست النية الحسنة هي التي تعوزه ولا الرغبة في خدمة الصالح العام، ولكن مستواه الفكري يجعله يشعر بنوع من التمايز عن الغير، ويدفعه إلى شيء من الالتفاف على بعضه، ولو كانت المنافسات والخصومات تقوم بين أفراده، وكثير من المثقفين حينما يتحدثون عن المجتمع لا يخرجون عن المجتمع الصغير» [١٨].

«إنهم يعايشون فقط مجتمعهم الكبير ويعيشون في مجتمعهم الصغير»[١٩]. ويذكر الكاتب من الأسباب الرئيسية التي تعوق المثقف عن أداء مهمته على حقيقتها:

أنه يعيش في طبقة تكاد تكون منعزلة وقلما يحاول أن يخرج من حدود تلك الطبقة.

مما يقوي انعزال تلك الطبقة غرورها بالعلم النظري واقتناعها بأنها تعرف كل شيء عن المجتمع، وأنها في غنى عن أي اتصال أو تجربة إضافية. طغيان الثقافة الأجنبية على العقول بصورة تتجاوز الاحتياجات الحقيقية وتتحول إلى تضخم في الاستهلاك لمجرد الاستهلاك. التوهم بأن مجتمعنا لا ينطوي إلا على فراغ، وأن هويته الفكرية منعدمة[٢٠].

إننا يقول الكاتب «لا نريد أن نجعل المجتمع في خدمة المثقف، بل المثقف في خدمة المجتمع»[٢١].

وحسب باحثين آخرين نجد أن «ثقافة التنمية الاقتصادية والسياسية (...) القائمة على تكوين نخبة مفترضة قادرة لوحدها على حمل ونقل رسالة «النهضة» واحدا من الأسباب الرئيسية للركود الاجتماعي والاقتصادي، وذلك لسببين أساسيين:

التدمير الفعلي للهوية الثقافية السابقة عند أوسع الكتل الشعبية الموضوعة خارج دائرة الأفكار والمعلومات والمعارف، والمحكومة بالانعزال في ثقافة مفقرة ولا تملك أساليب تجددها.

تكريس القطيعة الاجتماعية بين هذه النخبة التي تسيطر من الآن فصاعدا على سياق إنتاج وتداول المعرفة من جهة، وبين كتل ضعيفة الشخصية تابعة في فهمها لواقعها وظروفها وفهمها للدولة والطبقة الحاكمة من جهة أخرى»[٢٢].

وأن «قيام فئة من بين الناس تدعي تمثيلهم والدفاع عن مصالحهم، بوصفها الطليعة الواعية أو النخبة المؤمنة، معناه إبقاء الناس في حال الجهل والتبعية والعجز. بكلام آخر: أن تتشكل نخبة تدعي القبض على الحقيقة أو المعرفة بأسرار التغيير أو امتلاك مفاتيح النجاة والخلاص، مآله اتخاذ الجماهير احتياطي بشري للتعبئة والتجييش والتنظيم، أو كحقل اختبار للمشاريع العقائدية والأحلام الثورية، أي

اتخاذها آلة لتحقيق استراتيجية النخبة للاستيلاء على الدولة والمجتمع. هذا هو مآل النخبوية الفكرية والمركزية الحزبية في العمل التاريخي والتغيير الاجتماعي. فالذين اعتقدوا أن مهمتهم هي التفكير عن الناس أو العمل على توعيتهم وتحريرهم قد انتهى بهم العمل إلى إقامة سلطة استبدادية عليهم، أو هم حصدوا الفشل والهزيمة على يديهم..»[٢٣].

إن «حرية الثقافة» فضاء المثقف، «لا تعني حرية التعبير فقط للمثقفين، ولكنها تعني:

- الحق في التكوين الثقافي المتساوي لكل أفراد الجماعة.
- والحق في نفوذ جميع أفراد الجماعة إلى وسائل التعبير والثقافة والمعرفة.
- والحق في التعبير عن الرأي وفي الاختلاف وضمان هذه الحقوق. ولأن الثقافة سياسة بعيدة الجذور، تمس وجود الجماعة ذاته كوحدة متميزة ومستقلة وقادرة على الاستمرار والبقاء، فإن إخضاعها المباشر لأهداف سياسية جزئية لهذا الفريق أو ذاك، وهذا هو معنى فرض رؤية ثقافية، وهذا هو أساس القمع الثقافي للسياسة الفئوية يعني تفكيك المجتمع وتقديم الجماعة لقمة سائغة في فم الدولة الفظيع»[٢٤].

إذا ما انتقلنا إلى ظاهرة اغتراب النخبة وآثار ذلك على البنى المحلية، وعلاقته أيضا بالمكونات الداخلية، نجد أن «تعلق النخبة الاجتماعية عموما بثقافة يفترض في تحقيقها نفي الثقافة الشعبية والثقافات الفرعية الأخرى المرتبطة بها، يخلق وضعية تظهر فيها الثقافة القائدة كاستعمار للعقل، وكغزو أجنبي للثقافة. ولا يمكن إلا أن تدفع المجتمع إلى تنظيم رد فعل سلبي يسعى من خلاله إلى طرد هذه الثقافة أو الفئة المرتبطة بها في الوقت نفسه من الجماعة واعتبارها خارجة عنها. فإذا أخفقت هذه المحاولة لسبب أو لآخر، كانت النتيجة لذلك تحلل الثقافة القومية وتفكك جميع النظم المعيارية والاعتقادية القائمة على أساس وحدة المعاني والمضامين والقواعد والدلالات في المجتمع»[٢٥]. فالفكر التغريبي للنخبة بسبب عدم تطابقه مع «الحقائق العميقة وبني الدولة والإنتاج.. بسبب توترات وتناقضات غير قابلة للحل داخل

المجتمعات التابعة، وهو يخلق دوما حاجات ورغبات لا يمكن إشباعها، ولا يحرم هذه المجتمعات من مرجع ومعايير كانت تستخدمها سابقا لتصنع وحدتها وترسخ مقاومتها ضد المحتل فحسب، بل أيضا لتقاوم إدخال منتجات وعلاقات رأسمالية إليها إدخالا غير مسيطر عليه. وتشعر الشعوب التابعة اليوم أكثر مما كانت تشعر في المرحلة الاستعمارية أنها مجردة من وسائل وأدوات النضال ضد الرأسمالية الغازية والمفتنة أكثر فأكثر، (...) هكذا يغطي التمغرب (= التغرب) بدل أن يخلق تثقفا، سياق تدمير الهوية الثقافية السابقة وعدم نشوء هوية جديدة، ومن هنا لن يعود من الممكن القيام بوظائف الثقافة، وظائف الإبداع والتماسك والتوازن وإعطاء شرعية للتراتبية الاجتماعية والعدالة والزمن المعاش»[٢٦]. إن العلمانية مع برهان غليون دائما كشكل قوي من أشكال احتضان القيم الثقافية الغربية، بالإضافة إلى مواقفها السياسية، تحدد «المشروع الحقيقي والمصير التاريخي للنخبة العربية الحديثة التي بقيت على هامش سلطة الدولة، لا تناضل ضد التيار وإنما معه، ولا تسير باتجاه الجمهور وإنما بعكسه، كي لا تحصد في النهاية إلا تبخرها السياسي والفكري وزوالها»[٢٧].

ولا أجد في هذه الخلاصة أو هذا الاستنتاج حدة ولا إجحافا، مهما كان التفوق الغربي ومناصرته لقيمه ودعمه لها ولمن يمثلها بالنيابة عنه. ويكفي أن نقارن في ذلك (= خريف الفكر العلماني وهامشيته في الفكر العربي والإسلامي المعاصر) بالرجوع إلى الوراء قرنا من الزمان تقريبا. أي في بداية تشكل وظهور مجموعة من النخب التي تبنت الأنماط الإصلاحية للمجتمع الغربي. وكيف أن العزل والتهميش رافقها منذ البداية، وأن القوة والإشعاع اللذان كانت تتمتع بهما في بداية ظهورها قد تحللا على الهامش التاريخي لأحداث الأمة وتطوراتها، تماما كما كان موقعها. بل وحتى التي تحملت فيها مسؤوليات الحكم في فترات لاحقة لم تستطيع تثبيت نفسها أمام الرفض الشعبي إلا بواسطة القهر والغلبة والنفوذ السلطوي الاستبدادي[*].

وعلى العموم فإن «النخبة في الغرب ابنة تجربته وحضارته، وهي وإن نزلت لفئاته الشعبية من خارجها إلا أنه نزول من فئات أعلى تنتسب إلى المجتمع نفسه

وإلى الحضارة نفسها. أما النخبة المتغربة فسمتها أنها هبطت من خارج المجتمع على فئاته الشعبية وهذا ما أخرجها من الدائرة الحضارية كليا قبل أن تناقش نخبويتها بالنسبة إلى الفئات الكادحة. وإن هذا الفرق بين النخبة في الغرب والنخبة عندنا فرق جوهري وأساسي، ولهذا فقدت «نخبتنا» الهوية التي احتفظت بها الجماهير، مما يشكل المصدر لأزمة عميقة والمنبع الأول لأخطاء النخبة وعجزها، الأمر الذي فرض العودة إلى طرح موضوع الهوية وإعطائه أولوية»[٢٨]. فسؤال الهوية «من نحن» «لا يطرح على الجماهير ولا هي تطرحه على نفسها، لأن هذا المر بالنسبة إليها مبتوت فيه ولا يقبل نقاشا، ومن ثم يجب الاعتراف بأنه مطروح على «النخبة» المحدثة التي انتسبت إلى إحدى مدارس الغرب. أما السبب في ذلك فيرجع إلى أنها لم تنبع من قلب الجماهير ولايمكن اعتبارها طليعة شعبية تتسم بسمات الشعب»[٢٩](*).

إن للاعتبارات المتقدمة جميعها تأثيرها المباشر على نجاح أو فشل مشاريع هذه النخب داخل مجتمعاتها. وهو ما يبرر طبعا الانتكاسات والهزائم المتتالية أمام مشكلات الأمة المطروحة. ولن يسعف هذه النخب تبرير أناني وهمي وتنصلي من المسؤوليات الذاتية، من قبيل:

«استطاعت الأنتلجنسيا العربية بدرجات متفاوتة أن تضع أصبعها على الجرح وإن تشخص أدواء الأمة كلها المتمثلة في لائحة التأخرالتكنولوجي، والتبعية الاقتصادية والاستبداد السياسي (...) والتكلس الذهني والدوغمائية وغياب الشعب وغلبة الرأي الواحد (...). فانبرت قوى المراوحة والتقليد لتطويق هذا النقد الجذري. وبتحالف بين هذه القوى والقوى السياسية التقليدية ثم قلب الحقائق وإلصاق التهمة بمن هو بريئ منها. وذلك ليتم إفساح المجال لقوى التقليد والتغييب أن تستولي على دفة الأمور بحجة أن القوى التي تعاملت مع الغرب واستلهمت تفكيره ومقولاته وحلوله هي أصل الداء..»[٣٠].

فالواقع أكبر من أن يغالط بهذا الوهم، وأفراد عديدون من هذه النخب أو غيرها لا يستطيعون التصريح والإقرار بتلك الحقيقة المرة، واقع العزلة والفشل في المسؤوليات والواجبات تجاه الأمة والمجتمع. «فالمثقفون حيث سعوا إلى تغيير

الواقع من خلال مقولاتهم، فوجئوا دوما بما لا يتوقع، لقد طالبوا بالوحدة، فإذا بالواقع ينتج مزيدا من الفرقة، وناضلوا من أجل الحرية، فإذا بالحريات تتراجع، وآمنوا بالعلمنة، فإذا بالحركات الأصولية تكتسح ساحة الفكر والعمل. وهكذا يجد المثقف نفسه اليوم أشبه بالمحاصر، وليس السبب في ذلك محاصرة الأنظمة له، ولا الحركات الأصولية.. كما يتوهم بعض المثقفين. بالعكس، ما يفسر وضعية الحصار هو نرجسية المثقف وتعامله مع نفسه على نحو نخبوي اصطفائي، أي اعتقاده بأنه يمثل عقل الأمة أو ضمير المجتمع أو حارس الوعي. إنه صار في المؤخرة بقدر ما اعتقد أنه يقود الأمة، وتهمش دوره بقدر ما توهم أنه هو الذي يحرر المجتمع من الجهل والتخلف. وهذا هو ثمن النخبوية: عزلة المثقف عن الناس الذين يدعي قودهم على دروب الحرية أو في معارج التقدم. ولا عجب فمن يغرق في أوهامه ينفي نفسه عن العالم، ومن يقع أسير أفكاره تحاصره الوقائع»[٣١].

وفي قراءته للخطاب العربي المعاصر، وعلاقته بواقعه قبل حرب ١٩٦٧ وبعدها يذهب د. الجابري إلى أن هذا الفكر (= الخطاب) قبل الحرب المذكورة «لم يكن يعبر عن معطيات الواقع العربي الحقيقية القائمة آنئذ بل كان يعبر عن «واقع» آخر كان يعيشه العرب على صعيد الحلم، وعندما حلت بهم الهزيمة اصطدموا بالواقع الحقيقي الذي يعيشونه ويتحركون في إطاره. فتحول حلمهم ذلك بكل سرعة لازمانية الحلم، تحول إلى كابوس» بدل التغني بحلم «الثورة» و «الوحدة والاشتراكية».. حلم القضاء على إسرائيل...

هكذا يتضح أنه لا مقولات «الثورة» و «الوحدة» و «الاشتراكية» التي سادت في الخطاب العربي قبل حرب ١٩٦٧، ولا مقولات «الانحطاط» و «السقوط» و«الفجيعة» التي هيمنت وتهيمن على نفس الخطاب بعد تلك الحرب وإلى الآن. لا هذه ولا تلك كانت تعبر أو هي تعبر الآن عن واقع موضوعي، أو عن أي شيء له ارتباط موضوعي بهذا الواقع. بل لقد كانت مقولات الخطاب العربي الحديث والمعاصر، ولازالت، مقولات فارغة جوفاء تعبر عن آمال ومخاوف ليس غير، الشيء الذي جعلها تعكس أحوالا نفسية وليس حقائق موضوعية. وبعبارة أخرى يجب القول أن

الخطاب العربي الحديث والمعاصر كان في جملته، ولا يزال، خطاب وجدان وليس خطاب عقل.. لقد كان ولايزال يعبر عما «يجده»الكاتب العربي نفسه من انفعالات إزاء الأحداث وليس عن منطق هذه الأحداث» [٣٢].

كانت هذه ملاحظات نقدية من داخل البيت. وعلى كل فإن طرح القضايا والمشكلات الحقيقية للأمة أمام التحديات الراهنة بات أمرا واضحا أمام تمحض كامل أو شبه كامل الخيارات الكيانات الحضارية منذ أزمة الخليج الثانية، وانهيار المنظومة الشرقية، واستفراد النظام الدولي الليبرالي الجديد بالقيادة، وانتصاب الحضارة العربية الإسلامية منافسا مستقبليا إن لم يكن آنيا، بحيث يستعصي الأمر تماما على محاولات التغليف والتبرير لدى كثير من النخب الفكرية العربية التي لم تكيف خطابها وفق معطيات المرحلة الجدية. واستمر خطابها.إلا قليلا .إما أسى وتبريرا ومحاولات استنقاذ لنظم بائدة، أو دعوات إلى الانخراط في نظام من «العولمة» وليس العالمية، مهيمن ومستبد. ولعل هذا بالفعل ما يؤكد نعت الكاتب للخطاب العربي المعاصر بأنه لا يزال خطاب مخاوف وآمال وأحوال نفسية وخطاب وجدان، أكثر منه تعبيرا عن حقائق موضوعية تلامس عمق الذات وتطلعاتها الحضارية المستقلة.

إن المشكل فيما أتصور، والذي تعتبر هذه النخب إحدى مظاهره وتجلياته الحادة، كامن في أنظمة من التعليم والتكوين والتثقيف.. سائدة في المجتمعات العربية والإسلامية، قائمة على إخراج أنماط وعينات من المثقفين لأداء أدوار مطلوبة. سواء تعلق الأمر بنظام من التلقين التقليدي الموروث عن عصور الانحطاط والتقليد، أو بنظام من التلقين العصري والحديث المنقول عن الفلسفات العلمانية الغربية. فكلاهما معا يسبحان بعيدا عن الهموم الاجتماعية والحضارية للأمة باعتبارها طرفا مشاركا بل مقصودا ومعنيا أولا في العمل بكامله [*].

ونجد تعبيرا وافيا عن هذا المعنى عند برهان غليون، فهو يذهب إلى أن «فشل التحرر العقلي لدى النخبة كما لدى الشعب، أي في المجتمع بشكل عام، وغياب نشوء روح علمية صحيحة، يرجع.. إلى فشل عملية تعميم المعرفة. وكل معرفة لا

تعمم تصبح وسيلة سيطرة سياسية واجتماعية. ويعمل الفريق الذي يملكها على خلق هالة سرية حولها تجعلها غير قابلة للانتقال والنقل (...) وكل الاستعمال الإرهابي والقمعي لكلمة العلم هو لخدمة هذا الهدف»[٣٣]. و «تتحول المدرسة من جديد إلى أداة سياسية مباشرة لخلق شروط تجديد السلطة القائمة. أي أنها تقوم بوظيفتين أساسيتين: تخريج نخبة أداة بيد السلطة، هي ثمرة تفوق الأقلية الداخلة إلى المدرسة من جهة. وتكوين أغلبية ساقطة وأمية لكن خاضعة أيضا ومفككة الوعي وبدون علم أو تربية أو ثقافة. عناصر هي في نهاية التحليل قاعدة الانتهاز والوصولية..»[٣٤]. «وطبيعة هذا التعليم القائم على تخريج ما يجب أن يسمى بالجسم المضاد والذي لا علاقة له بتطور البحث العلمي (...) هي التي تفسر هذا الغياب الكامل لكل عمل علمي جدي»[٣٥].

ولا شك في أن تاريخ التكامل الثقافي، هو تاريخ تكامل المنظومة الفكرية على صعيد الاندماج الواسع للشعب في منظومة واحدة (خلق الرأي العام)، والاندماج الواسع لفكر النخبة والجمهور، وعلى صعيد الاندماج المتزايد لمختلف فروع المعرفة فيما بينها، النظرية والتطبيقية وتكامل هذه الفروع. (...) أما الفكر التابع فلا يتميز فقط بانفصام النخبة المثقفة عن الجمهور، والعقل عن الوعي، وبالتالي تدهور الثقافة، ولكن أيضا وأساسا بانفصام فروع المعرفة والنخبة المثقفة فيما بينها. أي بفقدان أي توازن بين فروع المعرفة التي تغذي بعضها البعض، بين التطبيقي والنظري، بين الفلسفي والعلمي، بين الاجتماعي والطبيعي»[٣٦].

فهلا وعت النخب في الفكر العربي المعاصر الأدوار المنوطة بها تجاه أمتها، وخاصة في سياق التحولات الجارية وأمام حصاد العقود السالفة؟.

الهوامش:

(١) Cuillemain, Bernard: Elitein (Encyclopoedia Universalis) France (S.A 1990). vol 8. p: 182.

(٢)Boudon, R. Bourricaud , F: Dictionnaire critique de la sociologie, 3eme edition mise ajour 1990 octobre. Presse universitairede France. p:225.

(٣) Cuillemain, B: Opcit. p: 183.

(٤) Cuillemain, B: Opcit. p: 183.

(٥) Cuillemain, B: Opcit p: 183.

(٦) Cuillemain, B: Opcit p: 183.

(٧)Boudon,R-Bourricaud, F. Opcit. pp: 225 ـ 226.

(٨)انظر: الأنتلجنسيا العربية بين الريادة والاندماج (كلمة الوحدة)مجلة الوحدة، ع ٤٠، س ٤ / ١٩٨٨ ـ ١٤٠٨. ص ٣. وانظر فيه العديد من المقالات في الموضوع. محور العدد «الأنتلجنسيا العربية».

(٩) نفسه.

(١٠) جمال علي زهران: تأثير الأوضاع الاجتماعية على المثقف العربي، مجلة الوحدة(مرجع سابق)، ص ٣٧.

(١١) جورج طرابشي: من المثقفين.. إلى الأنتلجنسيا مجلة الوحدة (مرجع سابق) ص ٦٢.

• المقال هو قراءة في كتاب «المثقفون والثورة»

• ...م البيطار، المرجع الأول للفكرة.

(١٢) نفس المرجع، ص ٦٥.

(١٣) نفسه، ص ٦٧.

(١٤) نفسه، ص ٦٨.

(١٥) نفسه، ص ٦٩.

(١٦) نفسه، ص ٦٨.

(١٧) محمد زنيبر: المثقف المغربي بين الفعالية والسلبية، ضمن محاضرات ومناقشات الملتقى الثامن للفكر الإسلامي، بجاية ١ ـ ١٢ ربيع ١٣٩٤ هـ/ ٢٥ مارس ٥ أبريل ١٩٧٤ م. منشورات وزارة التعليم الأصيل والشؤون الدينية. الجزائر. المجلد الأول، ص ٣٢١.

(١٨) نفس المرجع، ص ٣٢٣ ـ ٣٢٤. وقدم الكاتب نماذج من العلماء والفقهاء الذين خرقوا حواجز النخبة والتجموا بالواقع وفئاته، كابن خلدون، والحسن اليوسي.. وغيرهم. ص ٣٢٦.

(١٩) نفسه.

(٢٠) نفس المرجع، ص ٣٢٦ ـ ٣٢٧.

(٢١) نفسه، ص ٣٢٦.

(٢٢)برهان غليون:الوعي الذاتي.ص٧٨ـ٧٩.

(٢٣) علي حرب: أوهام النخبة أو نقد المثقف، المركز الثقافي العربي، ط ١/ ١٩٩٦. ص ٣٤. وواضح من النص خلط الكاتب بين مهام حقيقية للنخبة كتوعية الناس وتحريرهم والدفاع عن مصالحهم.. وبين أوهام نخبوية من قبيل ما ذكر. والكاتب محكوم بنزعة نقدية تبعية حادة تجاه أصحاب المشاريع..

(٢٤)برهان غليون: مجتمع النخبة، ص ٢٨٢.
(٢٥) برهان غليون: اغتيال العقل، ص ١٠٨.
(٢٦)برهان غليون:الوعي الذاتي،ص٧٥ـ٧٦.
(٢٧) برهان غليون: المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات، دار الطليعة بيروت. ط ١/ ١٩٧٩، ص٦٧.

(*) انظر حديثا عن بداية ظهور هذه النخبة أو النخب ومظاهر القوة والضعف التي لازمتها، في: ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة (١٧٩٨-١٩٣٩) ترجمة كريم عزقول، دار النهار للنشر. ط٤/ ١٩٨٦. ص ٨٩ وما بعدها.

(٢٨) منير شفيق: الإسلام في معركة الحضارة،دار الكلمة للنشر،ط١٩٨٣/٢،ص١٧٣.
(٢٩) نفسه، ص ١٧٢.

(*) أستحسن هنا أن أنقل فقرة بكاملها معبرة جدا عن مضمون حديثنا عن النخبة جملة، وهي جواب من الباحث الفرنسي فرانسوا بورغا على سؤال وجه إليه بخصوص المعرفة السائدة في الغرب عن المجتمعات العربية الإسلامية.. وما لحقها من تشويه. قال: «أعتقد أن أحد المصادر الرئيسية لهذا العماء الغربي في إدراك أبعاد الفعالية السياسية في العالم العربي اليوم، يكمن في أن القوى السياسية الفاعلة في هذا العالم العربي غير موجودة بالنسبة إلينا إلا بمقدار قدرتها على أن تقول لنا ما نريد أن نسمعه. والنتيجة المنطقية لهذه الحالة أننا لا يمكننا التواصل إلا مع شريحة صغيرة هامشية من المجتمع السياسي والثقافي العربي، تلك الشريحة التي تريحنا وتسمعنا ما نريد سماعه وتعمق أكثر فأكثر صعوبات إدراكنا الواقع العربي الإسلامي في جوانبه المختلفة». وعن سؤال حول ماذا يقصد بـ«الشريحةالصغيرة والهامشية» قال: «أقصد الوسطاء الذين تتعامل معهم الدول الغربية لفهم ما يجري داخل بلدان الضفة الجنوبية لحوض البحر الأبيض المتوسط ». وطرح الكاتب تساؤلا حول التجربة الجزائرية منذ ١٩٩٢ إلى يومنا هذا: مع من كنا نتحاور طوال هذه الفترة؟ قال: «بالطبع لم يكن بالإمكان أن نتحاور ونتواصل مع الإسلاميين المتشددين الذين ظهروا بقوة على الساحة، لكن كانت هناك أطراف أخرى يمكن التحاور معها ولم نفعل ذلك، وصارت قدرتنا على التواصل مع المجتمع الجزائري ضئيلة ومحصورة في الجماعات الصغيرة التي تسمى الجماعات «الديموقراطية»، وهي في الحقيقة تشبه ورقة التوت التي تخفي عري السلطة أو مكوناتها المتطرفة. هذه الفئات «الديموقراطية» يمنحها الإعلام العربي أهمية إعلامية وسياسية على النقيض تماما من أهميتها ونسبة تمثيلها الحقيقي داخل المجتمع الجزائري». وأعطى مثالا لذلك عن «المرأة التي تترأس جمعية سيدات لا يتجاوز عددهن أصابع اليد، يقدمها الإعلام الفرنسي إلى الرأي العام (...) على أنها تمثل المرأة الجزائرية والمجتمع الجزائري..» حاوره أحمد الشيخ، صحيفة الحياة ع ١٢٠٠٧،

١/٨/ ١٩٩٦. ص ١٠. نقلا عن جريدة الصحوة ع ٤٩ شوال ١٤١٦ فبراير ١٩٩٦.

(٣٠) (كلمةالوحدة) الأنتلجنسيا بين الريادة والاندماج، (مرجع سابق) ص ٤.

(٣١) علي حرب: أوهام النخبة، ص ٨٠ وقد تقدمت الإشارة إلى خلط الكاتب بين ما هو وهم وما هو واجب في حق النخب تجاه الأمة. وما يمكن إضافته أن الكاتب ليس بعيدا عن الخيار العلماني في الفكر العربي المعاصر، ولهذا يعرضه كحل من الحلول الفاشلة.

(٣٢) الجابري: الخطاب العربي المعاصر، ص ٣٣.

(*) انظر مثلا إلى الاهتمام المعطى لمسألة التعريب وحصص الثقافة الإسلامية والوطنية والقومية وإصلاح مناهج وبرامج التعليم بمختلف مستوياته.. والميزانية المخصصة من الدخل القومي في سائر البلاد العربية والإسلامية.. لاتجد في كل ذلك إلا الهزال.

(٣٣) برهان غليون: مجتمع النخبة، ص ٥٩.

(٣٤) نفس المرجع، ص ٢٥١ ـ ٢٥٢.

(٣٥) نفسه، ٢٥٣.

(٣٦) نفسه، ص ٢٣٦ ـ ٢٣٧.

(*) هذا عند من يريد أن يعربه تعريبا تاما، ويدخله في قالب من قوالب الصرف العربي، فاقترح كلمة «أدلوجة» على وزن «أفعولة». جمع أداليج وأدلوجات. وأدلج إدلاجا ودلج تدليجا. وأدلوجي جمع أدلوجيون.. عبد الله العروي: مفهوم الأيديولوجيا (الأدلوجة)، المركز الثقافي العربي، البيضاء، ط٣/ ١٩٨٤. ومعلوم أن المصطلح البديل، أو قريبا منه، حسب اشتقاقاته من مادة (دلج)، له معاني أصيلة في اللغة العربية. نجد في المعاجم: «الدُّلجة سير السحر، والدلجة سير الليل كله.. وقيل الدَّلج: الليل كله من أوله إلى آخره.. وعن ابن السكيت: أدلج القوم، إذا ساروا الليل كله فهم مدلجون. وأدلجوا إذا ساروا في آخر الليل.. والعرب تسمي القنفد مدلجا، لأنه يدرج بالليل ويتردد فيه..».. انظر:

- الجوهري: الصحاح. ج١/ ص ٣١٥
- ابن منظور: اللسان، ج ٢/ ص ٢٧٢-٢٧٤
- الزبيدي: التاج، ج ٢/ ص ٤٣ ـ ٤٤
- ابن دريد: الجمهرة، ج ٢ / ص ٦٨.

الفصل الثاني

الأيديولوجيا: قراءة في تاريخية المصطلح والمفهوم



المبحث الأول: في تعريف المصطلح والمفهوم

لو رجعنا إلى معاجم وموسوعات أجنبية تعرف اللفظ، لوجدنا أنه لفظ غير مستقر على مفهوم محدود واستعمال معين.. لفظ محتمل لمفاهيم لا حصر لها. إلا أن الوصف القائم باللفظ في غالب استعمالاته، وصف سلبي قدحي، يعبر عن عدم الوضوح والبيان، وعي كاذب، زائف، وهم، حلم...، حتى إنه ليصح عليه، لغة، ما حددته معاجم اللغة العربية، بأنه «سير وتنقل في الظلام». يحمل اللفظ مع كل اتجاه فكري أو«طبقة»، بل مع كل شخص أو«رغبة»، معنا ولونا تتجاذبه مصالح وطموحات. كل ذلك في سيرورة تاريخية مليئة بأشكال معقدة من التطورات الفكرية، والتحولات السياسية والاجتماعية في القرنين ١٨ و ١٩، على الخصوص، أو "عصر فلسفة الأنوار".

هذا مع أن مصطلح«الأيديولوجيا» لم يبدأ كمصطلح للتهمة، كما أنه في الاستعمال المتداول ينآى بعيدا عن أية مضامين أو تضمينات تفيد معنى التعريض أو الإدانة. فالمصطلح يعادل أو يقابل أية مجموعة مترابطة من المعتقدات السياسية المتسقة ذاتيا. ولكن وفي منتصف الطريق، ومع ما خلعه كارل ماركس على المصطلح من استعمال، دل مصطلح «أيديولوجيا» على وعي زائف بالحقائق الاجتماعية والاقتصادية، ووهم أو ضلال جمعي يتقاسم الوقوع فيه أفراد طبقة اجتماعية معينة (...) وهكذا لم يصبح المصطلح مصطلح إهانة وإدانة فحسب، بل مصطلحا ضخمت فيه الإهانة بفعل نظرية مثيرة مهيجة لم يقر بها القرار بعد على مستقر فلسفي»[١].

فقد«أبدعت كلمة أيديولوجيا»من طرف دستوت دوتراسي(Destott deTraci)، أواخر (ق ١٨)، وكان يهدف إلى تعيين علم الظواهر العقلية، الذي ارتأى أن نشوءه أصبح لازما إلى جانب الفلسفة المادية عند دولباخ(D'holbach)، وهلفيتيوس (helvétius) والفلسفة الحسية عند كونديلاك (Condillac)..»[٢]. هي«علم موضوعه دراسة الأفكار (آثار الوعي بالمعنى العام)، خصائصها وقوانينها وعلاقاتها بالرموز

التي تمثلها وخاصة مصادرها وأصولها» و«الأيديولوجيون هم جماعة فلسفية وسياسية، أهم ممثليها، دستوت دوتراسي كبانيس (Cabanis)، فولني (Volney)، كرات (Carat)، دونو (Daunou)، فدستوت دوتراسي يقول بـ«أيديولوجوي» Idéologiste (...) ويبدو أن كلمة «أيديولوجي» Idéologue أبدعت ضمن جو يطبعه الاستخفاف بالقيم (...)، بالمعنى القدحي: تحليل أو نقاش أجوف لأفكار مجردة لا تمت إلى الواقع بصلة»، «مذهب يلهم حكومة أو حزبا..»، «فكر نظري يعتقد أنه يتطور مجردا عن معطياته الخاصة، لكن في الواقع هو تعبير عن وقائع اجتماعية خاصة الاقتصادية منها، والتي لم يعها من قام بها أو على الأقل لا يدرك أنها تحدد فكره. وهو معنى متداول في الفكر الماركسي بكثرة»، وكان «ماركس يسمى أيديولوجي» (في مقابل الوقائع الاقتصادية)، «ما هو تمثل أو اعتقاد، نظام فلسفي أو ديني»[٣].

الأيديولوجيا أيضا «نظام (له منطقه ودقته الخاصين) من التمثلات (صور، أساطير، أفكار أو مفاهيم حسب الحالات). يتمتع بوجود ذي دور تاريخي داخل أي مجتمع..»[٤]، و«يجدر بنا ملاحظة غموض جوهري في استعمال كلمة «أيديولوجيا» فهي تستعمل بمعنى محايد، كي لا نقول تقريضي، وتستعمل أيضا بمعنى نقدي (قدحي)، يشير ريمون آرون إلى التذبذب في الاستخدام العادي بين التوظيف القدحي، النقدي أو السجالي- الأيديولوجيا فكرة زائفة تبرر المصالح والطموحات- والتوظيف الحيادي. تحديد موقف دقيق بشكل أو بآخر تجاه الواقع الاجتماعي أو السياسي، والتأويل المنظم في حدودها، لما هو مرغوب. بشكل عام كل خطاب فلسفي يسمى أيديولوجي.هنا تصبح الأيديولوجيا تقريضية مدحية وليس قدحية»[٥].

ونعود مرة أخرى إلى مبدع الكلمة الأول دستوت دو تراسي، إذ يقول «في اللحظة التي صاغ فيها.. عام ١٧٠٦ الكلمة الفرنسية Idéologie، كان لديه و [لدى] رفاقه ما يدعوهم إلى الأمل في أن ما أنشأوه من «علم للأفكار» كان خليقا بأن يؤدي إلى إصلاحات في المؤسسة الاجتماعية بدءا بعمل إصلاح جذري شامل في قطاع المدارس بفرنسا (...)، ولفترة من الوقت تحقق لجماعة الأيديولوجيين وضع رئيسي

. فاعل في مجال صنع وتشكيل السياسة بين دوائر الصف الثاني من صفوف المعهد القومي InstitutNational (...). ولسوء الحظ كان مقدار عليهم الاصطدام بأهداف نابوليون بونابارت ونواياه الخفية (...)، شرع نابوليون في العمل على إلغاء الجماعة والقضاء عليها، وذلك أثناء العمل على إعادة تنظيم المعهد (١٨٠٢ - ١٨٠٣) فأصدر أوامره باستبعاد عناصر الجماعة بوصفهم أناسا حالمين مغرقين في الخيال بعيدين عن الواقع، وعمل على اضطهادهم والسخرية منهم بمرارة مطلقا عليهم اسم «أصحاب النظريات الواهمة Idéologues»[٦].

هذه تعريفات مختلفة، قد لا يبدو بينها من الانسجام التام ما يكفي، ولهذا مبرره في تضارب أو توافق التعريفات نفسها. وعلى كل فهي تزاوج بين تقرير الوصف القدحي، التعريضي، الزائف.. للأيديولوجيا، وبين محاولات نفي هذه الأوصاف عنها، ولو في نشأتها الأولى على الأقل. لكن أصحاب هذا الاتجاه ينتهون هم أيضا إلى تقرير تلك الأوصاف وتبنيها. فالمصطلح لم يعمر في جو «الصفاء أو النقاء» المفهومي إلا قليلا.

في خطوة تالية من التعريف، سنحاول الوقوف على تطورات المصطلح حسب التيارات الفكرية أو «الطبقات الاجتماعية».. والمعاني التي كان يحملها مع كل اتجاه، وفي كل مرحلة. ولعل أول محطة مهمة ومؤثرة في المصطلح بشكل قوي، هي مع كارل ماركس. الذي اعتبره البعض من «أعطى لكلمة أدلوجة، الأهمية التي يكتسبها اليوم في كل ميادين البحث»[٧]. وأنه «هو المفكر الذي أحيا بظهور كتابه "الأيديولوجيا الألمانية"، استخدام هذا التعبير الذي امتد استخدامه إلى وقتنا هذا»[٨]. ومع تبني ماركس «المنحى النابوليوني في استعمال مصطلح «الأيديولوجيا» بما في ذلك من تلميحات الازدراء والاستخفاف»[٩]، فقد «أصبح مفهوم الأيديولوجيا ـ معه ـ يعني «الوعي الزائف» الذي يتحكم في إنتاجه الموقع الطبقي للأطراف الاجتماعية. فحقيقة العلاقات الاجتماعية تظهر لهم مشوهة بسبب مصالحهم، وبصفة عامة بسبب وضعهم داخل نظام الإنتاج»[١٠]. و «طبقا لما يقول به ماركس، فإن كل أيديولوجيا تحتوي على معتقدات توجه سلوك الآخذين بها. وأن كل طبقة اجتماعية معتنقة

لأيديولوجيا من الأيديولوجيات، إنما تفعل ذلك لأن الأيديولوجيا التي تعتنقها تناسب أو تلائم منظومة معينة، وإن تكن مؤقتة، من النظم الاقتصادية»[١١]. و قد استخدم ماركس الأيديولوجيا «في أغلب الأحيان كوصف، فهو يتحدث عن: الأيديولوجيا الألمانية، أو أيديولوجيا الجمهور،أو الموقف الأيديولوجي، أو الأيديولوجيا البرجوازية (...) ولكنه لم يحدد أو يقدم تعريفا للأيديولوجيا..»[١٢]. «ومنذ ذلك الحين، فإن من يستخدم تعبير الأيديولوجيا من المفكرين يحدد له مفهوما خاصا به»[١٣]. وبالنسبة لماركس ف«الأيديولوجيا هي مكونات البناء الفوقي..». هي«الوعي الزائف الناتج من التكوين الطبقي للمجتمع، والذي يؤدي إلى ستر التناقضات الطبقية وبالتالي يساعد على إمكانية استمرار وضع الاستغلال..»[١٤].

إن الماركسية وهي تنتقد الأيديولوجيا البرجوازية، والمثالية الألمانية.. وتتبنى هموم الطبقة البروليتارية والشغيلة، وتقدم نفسها في ذلك كله ك«علم»، لم تسلم بدورها من النقد وبنفس السلاح، خاصة من طرف الاجتماعيين الألمان الذين ذهبوا إلى أن «الماركسية تقرر أن الأدلوجات كلها طبقية، ولكنها لا تطلق هذا الحكم على ذاتها. فإنها تدعي أن البروليتاريا طبقة كونية، بمعنى أنها لا تمثل طبقة جديدة مثل الطبقات السابقة، بل تمثل انحلال كل الطبقات فيها. إلا أن الحكم ميتافيزيقي، لأن الواقع المشاهد هو أن الشغيلين يمثلون طبقة بجانب الطبقات الأخرى، والدليل على ذلك أن الأحزاب الاشتراكية الماركسية لا تنفك تدعو العمال إلى مستوى الوعي الطبقي الصحيح، وتعني الدعوة أن الطبقة الكونية مثل أعلى وليس واقعا»[١٥]. ف«الماركسية إذن تخدم مصالح الطبقة الشغيلة، فهي أدلوجتها كما كانت الليبرالية أدلوجة الطبقة الوسطى، والمسيحية أدلوجة الإقطاع في القرون الوسطى..»[١٦].

وتستعيد الإيديولوجيا مع لينين، وهذه محطة أخرى مهمة في تطور المفهوم والمصطلح. تستعيد «الأيديولوجيا» معنى إيجابيا يبتعد عن الاستعمال الماركسي السلبي لها. «فالأيديولوجيات [مع لينين] تعتبر جزءا من مجموعة متناقضات الصراع الطبقي..»[١٧]. «ففي الوقت الذي أعطاها فيه ماركس معنى معرفيا سلبيا، فإن لينين اعتبر الأيديولوجيا هي مجموع أشكال المعرفة والنظريات التي تنتجها طبقة معينة

للتعبير عن مصالحها. وبالتالي، فكما أن هناك أيديولوجيا برجوازية، فإن هناك أيضا أيديولوجيا برولتارية، وبذلك ارتبطت الأيديولوجيا بالطبقة بصرف النظر عن تقييمها المعرفي (...) وأصبح من الممكن التحدث عن أيديولوجيا علمية، وأخرى غير علمية، بعد أن كان العلم نقيض الأيديولوجيا عند ماركس»[١٨]. شرع لينين «ابتداء من سنة ١٩٠٠ في استعمال كلمة «نحن الإيديولوجيين»» وبالتالي لم تبق«الأيديولوجيا هي فكر لآخر، فكر الخصم بل هي فكرنا نحن أيضا. وهذا ما يستخرج بها من إطار الصراع السياسي إلى مستوى التحليل السوسيولوجي»[١٩]. «جمع لينين تحت هذا الاسم تيارات فكرية متناقضة، فنراه مثلا يعرف الاشتراكية بأنها «أيديولوجيا نضال البروليتاريا الطبقي» مع العلم أن ماركس وإنجليز لم يتكلما إطلاقا عن «أيديولوجيا اشتراكية». ونراه يتكلم عن «أيديولوجيا البرجوازية المناهضة الثورة»» وزيادة على ذلك يستخدم مصطلح النظرية حيث كان ينبغي أن يستخدم مصطلح الأيديولوجيا بالمعنى الماركسي. فيتحدث عن «نظرية الشعبيين»» و «نظرية الفوضويين». لقد وحد لينين بين مصطلح النظرية ومصطلح الأيديولوجيا»[٢٠]. و«هذا الاستعمال المتباين من قبل ماركس ولينين، هو أحد أهم أسباب الخلاف في الأوساط الماركسية حول تحديد مفهوم الأيديولوجيا، وحول مدى انطباقه أو عدم انطباقه على الماركسية»[٢١].

هناك العديد من الرموز الفكرية، في الفكر الماركسي خصوصا ممن أعطوا للأيديولوجيا مفاهيم ومعاني متعددة، نذكر منهم وبسرعة. الماركسي المجري لوكاتش «الذي أصدر عام١٩٢٢كتابه الشهير «التاريخ والوعي الطبقي»»، حيث يرى أن الأيديولوجيا هي الوعي الطبقي. وأن الوعي الطبقي نتاج البناء الفوقي ومساو له، وبالتالي فإن لكل طبقة أيديولوجيا. وهو في هذا ينتمي إلى خط لينين إلا أنه أعطى للوعي الطبقي أو الأيديولوجيا دورا في التأثير على القاعدة الاقتصادية، أي رفض اعتبارها نتاجا جانبيا غير مؤثر في القاعدة (...) ويرى أن الوعي الحقيقي غير الوعي المحتمل، وأنه هو الذي يعبر عن الدور التاريخي للطبقة. (...)[ف] مفهوم الأيديولوجيا عنده يحتوي على أصول ماركسية وأخرى لينينية»[٢٢] هي باختصار «وعي وإدراك

الملموس،سواء كان ذلك في ميدان الفلسفة أو العلم أو المنطق»[٢٣].

وعند انطونيو غرامشي في نهاية العشرينات من القرن، كانت الأيديولوجيا «تساوي الفلسفة وتساوي النظرة الكونية الشاملة، وتساوي السياسة، أي مجمل الأفكار التي تحرك مجتمعا ما، أو تكون أساسا لوجوده وحركته. وهي لا تشمل فقط النظريات والأفكار العامة، بل تشمل كذلك كل أنساق القيم والمعتقدات (...). لقد أعطى غرامشي الأيديولوجيا والبناء الفوقي استقلالية وقدرة على التأثير على البناء التحتي، واعتبر الأيديولوجيا بناء مكونا من العديد من العناصر المتناسقة المشدودة بعضها إلى بعض في وحدة بنائية واحدة تتمحورحول عنصرأيديولوجي طبقي..»[٢٤].

ومع المفكر الفرنسي التوسير في ستينات هذا القرن «الأيديولوجيا لا تعبر عن العلاقة بين الناس وظروف وجودهم، ولكنها تعبر عن الطريقة التي يعيشون بها العلاقة بينهم وبين ظروف وجودهم. وبالتالي لا يشترط أن يكون التعبير صحيحا أو زائفا أو مشوها. ولكنه خليط من كل ذلك. وأن لها وجودا ماديا وتتجسد في مؤسسات وأجهزة أسماها أجهزة الدولة الأيديولوجية..»[٢٥].

ويلخص التوسير تحليله بهذه العبارة: «إن مفهوم الذات أساس كل أدلوجة. بقدر ما الوظيفة تحدد كل أدلوجة، هي تحويل «للأفراد إلى ذوات»[٢٦]. يرى التوسير«أن العلم نقيض الأيديولوجيا، وأن المعرفة تبدأ بالأيديولوجيا، ويتعين تخليصها منها وإحلال العلم محل الأيديولوجيا. وهو ما يسميه بالانقطاع المعرفي. وهو في هذا يختلف مع كل من ماركس وغرامشي. فمن زاوية ماركس: لا يحل العلم محل الأيديولوجيا، ولكنه يكشفها فقط، وإن تغير الواقع هو الذي يقضي عليها. ومن زاوية غرامشي، فإن فكرة الانقطاع المعرفي تتناقض مع فكرة التحليل والتركيب السابق الإشارة إليها في تكوين الأيديولوجيا..»[٢٧].

محطة أخرى وأخيرة مع كارل مانهايم في النصف الأول من القرن المنصرم. الذي «يعتبر تفسيره للوعي الأيديولوجي حتى الآن هو السائد في الغرب[*].. عالج مسألة العلاقة بين الأيديولوجيا والمجتمع، والأيديولوجيا والعلم، خاصة في كتابيه، سوسيولوجيا المعرفة (١٩٢٧)، والأيديولوجيا والأوتوبيا (١٩٢٩)، فـ«العلم بالنسبة لما

نهايم موضوعي، لأنه حيادي وبعيد عن العاطفة، بينما تبقى الأيديولوجيا لتحريها ولطابعها الطبقي ذاتية ومشوهة للعلم الحقيقي حول الواقع»[٢٨]. ميز مانهايم بين نوعين من الفكر الاجتماعي المشوه «الأيديولوجيا و الأوتوبيا»، أو بتغيير آخر بين «الأدلوجة والطوبى»، فـ«عرف الطوبى بأنها نوع من التفكير يتمحور حول تمثل المستقبل واستحضاره بكيفية مستمرة. وعرف الأدلوجة بأنها التفكير الذي يهدف إلى استمرار الحاضر ونفي بذور التغيير الموجودة فيه..»[٢٩]. وتنقسم الأيديولوجيا عنده إلى«تعبير أيديولوجي «انفصالي انعزالي»، وآخر «جماعي». يأخذ الإنسان بالنوع الأول عندما تنظر فئة اجتماعية معينة إلى «الأفكار» و«التصورات» المعينة للخصم على أنها تصورات تشوه الواقع بصورة واضحة (بالكذب والتحريف والخداع..) أما تعبير «الأيديولوجيا الجماعي» فيتم استعماله لوصف«الهيكل الفكري الجماعي الكامل» لفئة اجتماعية أو لمرحلة كاملة على أنها مشوهة(...). أما النظريات الاجتماعية للفئات الاجتماعية المعارضة أو المضطهدة، فإن مانهايم يصفها على أنها أوتوبيا»[٣٠].

«يرى ما نهايم أن الأيديولوجيا في حقيقتها تعبير يستخدم لاتهام المعارضين من وجهة نظر طرف يعتبر أن أفكاره تعبر عن الحقيقة المطلقة التي لا تتأثر بموقع معين في المجتمع، أو بمرحلة تاريخية معينة، ويرى أن الماركسية ينطبق عليها نفس القول، وأن ماركس لم يصل إلى النهاية المنطقية التي يتعين أن يوصله إليها تفكيره بحكم وضعه الاجتماعي وانحيازه الاجتماعي..» ولهذا سعى مانهايم إلى «تخليص المعرفة من الفكر الأيديولوجي ليترك مكانه لعلم اجتماع المعرفة الذي يعترف بالتأثير الحضاري والاجتماعي في نشوء المعرفة»[٣١]. سعى إلى «استبدال العقيدة الأيديولوجية» بما يسمى بسوسيولوجيا المعرفة (...) لاعتقاده أنها تقدم حلا لمسألة نسبية المعرفة الاجتماعية،كما أنها تنفي التحليل المتغرب «الوحيد الجانب..»[٣٢] (*).

ليس الغرض من إيراد هذه التعاريف مجردة أو مرتبطة بأشخاص، مناقشتها والتعليق عليها. فهذا لا يهمنا كثيرا في سياق تطور الفكر الغربي، ولعل النصوص المتقدمة قد حوت شيئا من ذلك. وقد حرصت في انتقاء هذه التعاريف من مصادر

ومراجع، أن تكون مختلفة ومتنوعة، تفاديا لأي توجيه محتمل منها. وغالب ما أخذه منها هو ما تكاد تجمع عليه الآراء والأقوال.

الغرض إذن مما تقدم هو بيان مشكلات المصطلح والمفهوم في بيئته، والاضطراب الحاصل فيه وحوله. هل الأيديولوجيا «بناء» فوقي نظري مجرد ومعزول عن توجيه «البناء» التحتي والتأثير في الواقع العملي، أم لها القدرة على ذلك التوجيه والتأثير؟. هل هي إفراغ مجرد لواقع طبقي معين،أم هي علم ومعرفة وعقائد ونظريات تصنع ذلك الواقع؟ هل هي كونية شاملة.. أم لها خصوصيات طبقية ونخبوية معينة؟. هل هي منهج أو موضوع؟ هل تعني بالذات فقط، أم بالآخر فقط، أم بهما معا؟ هل عناصرها ومكوناتها، إيجابية أم سلبية أم خليط من هذا وذاك.. الخ.

هذه التساؤلات وغيرها كثير، كانت مدار الخلاف والنقاش، كما لاحظنا من خلال النماذج التعريفية، الذي ساد وبحدة قرنين من الزمان على الأقل(ق١٨ وق١٩)، كانا بمثابة مخاض عسير لميلاد المصطلح ودلالاته المتعددة واللامتناهية. وقد حمل هذا أحد الباحثين على تسمية (ق١٩) خصوصا، بـ«عصر الأيديولوجيا»، وجعله عنوانا لمؤلفه حيث عرض لكبار الفلاسفة والمفكرين الذين ظهروا في هذا القرن، ولضخامة وتنوع وتعقد الأفكار الفلسفية لدرجة «يصعب على المرء صعوبة بالغة أن يجد مبحثا أو مسألة كبرى ركز عليها اهتمامهم كبار مفكري تلك الفترة، (...) وأن مجرد تجاور أسماء المشاهير من أمثال هيجل ونيتشه، ماركس وميل، كونت وكير كغارد.. يبرز حالا إلى الذهن خلافات لم يسبق لها مثيل. لا تقتصر على الأسلوب والمزاج فقط، بل تضرب أيضا في الأرضية وفي المنهج. ففي (ق١٩) نهضت وسقطت سلالات فلسفية كاملة في سنوات قليلة مختصرة. وسرعان ما غدت مصطلحات المدرسة الواحدة معميات في نظر المدارس الأخرى. وما إن أشرف القرن على نهايته حتى ازدادت الحدود تداخلا واختلاطا، وأصبح من المستحيل عمليا تصنيف الفلاسفة تصنيفات مفيدة غير مظللة..»[٣٣]. بل يذهب الكاتب إلى حد التصريح بقوله: «لا يقتصر رأيي على أن معظم العقائد البارزة والمؤثرة لفلاسفة (ق١٩) هي في جوهرها أيديولوجية الطابع فحسب، بل أرى أنه منذ«كنت»، تزايد

الوعي بأن المهمة الأولى للنقد الفلسفي لا تمت بصلة إلى «العلم» في معنى من المعاني المألوفة لهذا الاصطلاح، بل تمت إلى شيء لا تلائمه غير كلمة «الأيديولوجيا» [٣٤].

وإنه لبدهي، بعد هذا، أن نتساءل مع المتسائل، ونجيب معه أيضا: «أي جديد يمكن أن نقوله عن الأيديولوجيا؟ الجواب: لا شيء. ليس بالإمكان تقديم أي تعريف لم يسبق أن أقترح وسجل في مجموعة لا تزال تتسع وتتزايد حتى إن أحدا لا يستطيع في الوقت الحاضر أن يدعي أنها كاملة بحوزته، وأن استعمال هذه الكلمة بما فيه أحيانا استعمالها النظري قد وصل إلى حد يعفي من أي تحديد أو تعريف. فالكاتب يكتب(أيديولوجيه) وعلى القارئ أن يفعل الباقي (...). وكان فولكييه يؤكد أن من أقل تعاريف لأيديولوجيا سوءا، التعريف التالي: (الأيديولوجيا هي فكر خصمي)» [٣٥].

المبحث الثاني: «الأيديولوجيا»، في الفكر العربي المعاصر.. مركب الأزمات والحلول.

حاولت القيام بجرد للكتب التي تناولت موضوع«الأيديولوجيا» كعناوين رئيسية أو ثانوية أو كمضمون. وحاولت ذلك أيضا بالنسبة للمقالات والأبحاث في المجلات المهتمة، بل بلغ بي هاجس التتبع إلى محاولة إحصاء ورود اللفظ في بعض الكتابات.. وانتهيت، وأنا في البداية، إلى أن هذا كله ضرب من العبث أمام لفظ ملغم كاسح وجارف، انتشر بشكل مريع في الفكر العربي وكذا الإسلامي الراهن، واحتل فيه مواقع من الصدارة والتوجيه من الصعب جدا زعزعته عنها الإنسان.

«الأيديولوجيا» في الفكر العربي المعاصر مشجب تعلق عليه كل آفات ومصائب وكوارث.. العالم العربي والإسلامي، الإخفاقات النهضوية، الهزائم العسكرية. فشل النظم السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية السائدة أو التي سادت..، فالذي فشل هو «الأيديولوجيا»، و ليس هذه النظم والاختيارات. ثم إن الأيديولوجيا بعد هذا، هي أيضا مشجب تعلق عليه كل آمال ورغبات وطموحات وتطلعات النخب العربية للخروج والخلاص من الأزمات والآفات المذكورة. سبب الفشل أو الأزمة هو في«الأيديولوجيا السائدة»، والحل هو في«الأيديولوجيا البديل»، «أيديولوجيا الثورة»، «أيديولوجيا الوعي الطبقي»، «أيديولوجيا القومية»، «أيديولوجيا العلمانية»، «أيديولوجيا السلفية التراثية».. ترى لماذا لا تسمى المسميات بأسمائها وتتحدد الأشياء بأعيانها؟. لماذا أبى هذا الفكر إلا أن يتحرك في فضاء وتحت غطاء «الأيديولوجيا» الواسع، الذي يمتد من «خيبة الهزيمة» إلى «أمل النصر»، من التزييف والتضليل إلى الاعتقاد والعلم والمعرفة؟ وإن كان المعنى الذي رافق رحلة «الأيديولوجيا» في رحاب هذا الفكر في الغالب الأعم هو المعنى القدحي، حيث زج فيه كل ما لا يروق له ولا ينسجم مع تطلعاته وأغراضه ومرجعياته من معتقدات وقيم ومبادئ وعلوم وآداب وأنماط في الحكم والسياسة وغيرذلك. حتى إنه ليمكن أن نقول، إن الغرب كان أقل «أيديولوجية» وهو يتحدث عن «الأيديولوجيا» وقد نبتت

في داره ويفسر علاقاتها بتاريخه بعلومه ومعارفه وواقعه الاجتماعي والسياسي والاقتصادي ويحدد لذلك مظاهر إيجابية وأخرى سلبية، من العرب الذين كانوا أكثر «أيديولوجية» في حديثهم عنها وعن علاقتها بإرثهم الديني والحضاري الذي لم يروا في معظمه إلا السلبيات. وحتى ما كان فيه من إيجابيات فقد تم تحريفها بالتفسير والتحليل «الأيديولوجي». وليس هذا غريبا عن فكر يشكو منذ عقود الهزيمة والأزمة، ولم يتبين من حوله مخرجا على كثرة ما يتراءى له من المخارج. إن «الأيديولوجيا» أضحت في الفكر العربي المعاصر قدرا محتوما لا فكاك عنه، تقرأ من خلالها وتناقش وتحلل وتعالج قضايا الأمة المصيرية، على المستوى التراثي التاريخي، وعلى المستوى الراهن والمستقبلي. ويكفي لبيان «داء الحتمية» هذا أن نقرأ نماذج من النصوص، بغض النظرعن انتماءات أصحابها:

«إن مشكلتنا الأساسية في الوطن العربي هي مشكلة أيديولوجية بشكل خاص. وكل إشكالاتنا إنما تتفرع من هذه المشكلة في المقام الأول، فإشكالية الأصالة والمعاصرة، العروبة والإسلام، التراث والثورة، الاستقلال والتبعية، الدين والدولة.. إلى غير ذلك من الإشكالات، ماهي إلا انعكاس وتجسد للفراغ أوالضياع الأيديولوجي أوالثقافي الذي نجد أنفسنا فيه كأمة يفترض فيها وحدة الوعي كتعبيرعن وحدتها ذاتها»[٣٦].

لاحظ هنا الإشكالات المطروحة وانتظام «الأيديولوجيا» لها جميعها، وكذا تسوية ما هو «أيديولوجي» بالوعي، وبما هو ثقافي، بل بالمعرفة عموما فـ«الفصل المطلق بين ما هو معرفي بحث وأيديولوجي بحث ضرب من المستحيل، وإن حاول البعض فعل ذلك، فالمعرفي لا ينفصل عن الأيديولوجي. وبالتالي عندما نقول أن أزمة الوطن العربي أزمة معرفية، فكأننا نقول أنها أزمة أيديولوجية. لأن الذهن هو مناط المعرفي والأيديولوجي»[٣٧].

يستنتج باحث آخر بعد تحليل مقولة «نهاية الأيديولوجيا»، أن «الأيديولوجية ليست ولن تكون برسم الانتهاء والزوال، لأنها ببساطة ملازمة لوجود الإنسان، محايثة لسلوكه في الواقع وإزاء الأشياء بحيث تمنحه هويته كإنسان»[٣٨]. وفي مقارنته

«الأيديولوجيا» بالعلم يذهب إلى أنه «إذا كان العلم ينجح في تجاوز [أخطائه] ويقدم للإنسان إمكانية لتنظيم حوادث الطبيعة في وعيه، وفهمها في نظام سببي يجعلها قابلة للتمثل المنظم.. [فإن] الأيديولوجيا تفعل ذلك أيضا. إنها تعطي الإنسان قدرة على تأويل العلاقات الاجتماعية وتنظيم وعيه بحوادثها، بل وتنظيمها بمقتضى منطق أو قاعدة أو مبدأ أو قيمة يتواضع عليها الناس، ويحصل الإجماع بينهم على اعتمادها. وهنا لا تقل الوظيفة الاجتماعية للأيديولوجيا عن الوظيفة المعرفية للعلم»[٣٩].

لاحظ هنا أيضا تسوية «الأيديولوجيا» من حيث الوظيفة بالعلم الذي كان من أكبر خصومها لدى معظم الباحثين الغربيين، والقدرة الهائلة التي تعطى لها في التنظيم الإجتماعي، بل وفي تحديد هوية الإنسان!

إن «الأيديولوجيات تعتبر هي الأوعية الهامة الوحيدة التي يتم فيها نقل الأفكار السياسية في عصرنا، ودون الأيديولوجيا فإننا نكون تقريبا دون ضمير، ودون قانون أو نظام، ودون مرساة أو ميناء (...) فالأيديولوجيات تصوغ دوافعنا واتجاهاتنا ونظمها السياسية. بل إنها بالأحرى تمثل قيمنا»[٤٠].

لاحظ أن «الأيديولوجيا» تقوم مقام الضمير، والقانون والنظام.. وتمنح القيم، بل أكثر من هذا فإنها تعتبر «إلى حد كبير للغاية جزءا من حياتنا، وهي لا تفنى أو تموت ولا تتجه إلى التلاشي في أي مكان. فجميعنا سواء أكنا نعترف بذلك أم لا، يمتلك أيديولوجية معينة..»[٤١]. «هكذا يبدو وكأنه من المستحيل أن يتحرر الفكر الإنساني من طابعه العقائدي الأيديولوجي، ولعل ذلك يوضح لنا إمكانية استخدام مصطلح الأيديولوجيا في ضوء معنى متسع يصعب أن يخلو منه أي مذهب فكري. فالمذاهب الفكرية التي ظهرت في جميع عصور التاريخ لها طبيعة أيديولوجية (...) ولعل ما يدعم هذا الاستخدام أنه يستحيل أن نتخيل أن يحيي الإنسان أو المجتمع دون أيديولوجيا، أو بعبارة أخرى يحيي دون عقيدة أوأسطورة..»[٤٢].

هاهنا «الأيديولوجيا» عقيدة وأسطورة، ومرة أخرى حاضنة المذاهب الفكرية على مر العصور التاريخية. فـ«كل استعمال لمفهوم الأدلوجة مرتبط بمجال وبعلة وبوظيفة، ويقود حتما إلى نظرية ويخلق نوعا من التفكير»[٤٣]، «أدلوجة كل عصر

من العصور هي الأفق الذهني الذي كان يحد فكر إنسان ذلك العصر»[٤٤]، فـ«الأيديولوجيا» أيضا نظرية، وذهنية، بل هي أخيرا «دين جديد» عليه أن ينتصر على كل الأديان، خاصة إذا اقترنت بالطابع الثوري الانقلابي. فـ«الأيديولوجية الانقلابية تمثل دينا جديدا ينافس الأديان السابقة في تملك نفوس الناس، ولهذا فإن حياتنا ذاتها ترتبط بالنصر النهائي الذي تستطيع أن تسجله ضد الأديان»[٤٥].

من خلال هذه العينة التمثيلية، المحدودة جدا نجد أن «الأيديولوجيا» تعني: كل إشكاليات الفكر العربي المعاصر، كل المذاهب الفكرية، الوعي، الضمير، القانون، النظرية، الذهنية، الأسطورة، العقيدة، الدين، الهوية، المعرفة، الثقافة، العلم.. وبقدر ما نضيف من التعاريف بقدر ما ينضاف من المعاني. ثم بعد هذا هي «خالدة» مع الإنسان حيث كان.

إن المفكرين العرب وهم يحددون وظيفة «الأيديولوجيا» في «تزويد الأفراد والمجتمع والأمة ككيان جماعي بهوية جماعية مميزة.. تحدد للفرد من هو، وتحدد للأمة من هي، مع ما يترتب على ذلك من أدوار ورسالة تاريخية وأهداف مستقبلية..»[٤٦]. مدركون ومقتنعون بأن «تاريخ مصطلح الأيديولوجيا تاريخ مضطرب.. ظل منذ مولده محط صراع إبستمولوجي وأيديولوجي حول دلالته ومدى مشروعيته في الإشارة إلى وقائع معينة..»[٤٧]. مدركون ومقتنعون أيضا بأن «الخطاب الأيديولوجي يلجأ إلى المنطق الاستدلالي، وإلى الحجاج المبني على المغالطة والمعبر عن اندفاع الرغبة وقوة الهوى واندفاع المصلحة. فهو يستخدم الحقائق العلمية والمعتقدات الدينية والرموز الأسطورية، وكل ما يساعد على إقناع الآخرين إنه ليس خطابا عقليا خالصا، بل خطاب مرتبط بالأهواء الإنسانية، وبالتالي بالأعقل» [٤٨]، فهو خطاب لا يفرض نفسه إذن «بمنطق العقل والحجج والإثباتات البرهانية، بل بأساليب تتراوح بين الترغيب والترهيب، وبين الإقناع والإكراه»[٤٩]. إن «الأيديولوجيا» تكاد «في الاستعمال اليومي أن تكون مرادفة للسياسة، وكأن الأيديولوجيا هي مضمون سياسي، وكأن السياسة هي التطبيق العملي للأيديولوجيا»[٥٠]، وأن التفكير الأيديولوجي والتفكير السياسي صنوان من حيث الآليات المعرفية

والاستدلالية، فهما معا يقومان على اعتبارات براغماتية ومنفعية حسب الضرورة والحاجة»[٥١].

إن «الأيديولوجيا» باختصار «ممارسة مثقلة بالغائية، ومن ثم تحدد الغاية من الأيديولوجيا مهمتها، بمعنى أننا إزاء بنية من الأسئلة والأجوبة، لكنها بنية تحتوي حلولا زائفة وهمية لمعضلات حقيقية. (...) إن الأيديولوجيا في النهاية أفكار عن واقع ابتغاء هدف نفعي متعين، يختلف مداه وتتباين مستويات صياغته تبعا لطبيعة الطبقة وتكوينها ودورها ووعيها بهذا الدور في علاقاتها بغيرها. وفي موضعها من المجتمع (...) إن وجود العناصر المعرفية في الأيديولوجيا يأتي في سياق مثقل بالغائية والنفعية (...) فالأيديولوجي لا يعتد في أفكاره بوجود «مشترك» إنساني مجاور لطبقته إلا في حدود جدوى هذا «المشترك لطبقته أولا»[٥٢].

المفكرون العرب يدركون هذا طبعا، وبالرغم من ذلك كله تحتل «الأيديولوجيا» عندهم مساحة الزمان والمكان، وتستغرق منجزات العقل والوجدان. والواقع أن المصطلح صادف بيئة أو محيطا يعيش أوضاعا من الترهل والاسترخاء، بسبب من الغزو الاستعماري والانحطاط الموروث وفشل الحلول المستوردة منذ عقود.. فكان ملجأ للحلول الوهمية المضللة، والتبريرات الزائفة أمام مشكلات الأمة الكبرى والحقيقية. وكان معظم مستعملي المصطلح والمروجين له، مفكرون ذووا نزعات ماركسية وليبرالية وقومية وعلمانية.. ممن يرون الحل هناك لا هنا، كما استعمله مفكرون آخرون بقصد أو بغير قصد بعدما عم وشاع. إن المصطلح كان لدى فئات عريضة في الأمة من المثقفين والمتعلمين، حجابا دون الرؤية الصحيحة للواقع، والنظرة الموضوعية للتاريخ، والاستشراف الحقيقي للمستقبل. كان يدغدغ المشاعر بعبارات واهمة تعبر عن الرفض والاحتجاج، ويؤمن في الوقت ذاته بقاء الفوارق الطبقية ونظم الظلم والاستبداد ومظاهر التجزئة والتفتت.

إنني أعتقد أن مصطلح «الأيديولوجيا» لا يمكن أن يعدو في تعريفنا له، كونه أسلوبا وطريقة، ولا أظنه يرقى إلى مستوى «منهج»، يوظف كل المفاهيم والمعاني التي أضيفت له على أساس أنها هي ذاته، كالهوية والضمير والعقيدة والمعرفة

والثقافة.. الخ، من أجل التبرير والإقناع لغرض من الأغراض. أو لنقل باختصار «الأيديولوجيا» هي أسلوب تبريري لغرض ما. ولهذا فمعالجة مسألة الهوية مثلا شيء، ومعالجة الهوية باعتبارها «أيديولوجيا» شيء آخر. الاعتقاد والتدين شيء، واعتبار الاعتقاد والتدين «أيديولوجيا» شيء آخر.. وهكذا. وهو أسلوب لم يعد له نفع، ولا من ورائه جدوى بعد فشل وانهزام مرجعياته الموجهة(*).

لهذا أيضا يذهب بعض الباحثين، ممن تقدموا أو غيرهم، إلى تأكيد ضرورة التمييز بشكل أو بآخر بين «الأيديولوجيا» وباقي الموضوعات الأخرى. فـ«العلم يحاول أن يكون موضوعيا (منتميا إلى الموضوع) أي قائما على الأحكام الوصفية المتعلقة بالوقائع والظواهر كما هي، في حين أن الأيديولوجيا تتميز باعتمادها على أحكام القيمة. العلم يصارع من أجل الكشف عن الوقائع والبينات والقوانين لفهمها والتحكم فيها، لذلك فهو يجل ما هو معطى ويحترم الوقائع أما الأيديولوجيا فهدفها هو تحقيق الفوز والانتصار واكتساب أفئدة المتعاطفين»(٥٣).

إن «مشروعية العلم نابعة بالضبط من أنه يرفض أن يكون أيديولوجية، أي أنه يحدد ميدانه خارجها. ولكنه وهو يفعل ذلك لا يلغي ميدانها ولا شرعيتها..»(٥٤).

التمييز أيضا «بين الثقافة والأيديولوجية. فالأيديولوجية التي تعكس مجموعة من التصورات العامة والخاصة لجماعة كاملة أو لفئة اجتماعية لا تغطي إلا عنصرا من عناصر الثقافة، وتدخل في نطاق الإنتاج الاجتماعي للأفكار. لكن الثقافة عملية معقدة تضم كل السيرورات التي تشترك في إنتاج التصورات الكبرى الأيديولوجية والمفاهيم العلمية والمعارف والعادات والمواقف والاتجاهات المختلفة..»(٥٥).

التمييز بين الدين و «الأيديولوجيا»، «لأن الدين متنزل من وراء الواقع، أي من الله سبحانه وتعالى.. [و] الأيديولوجيا في استخدامنا لها ضمن منهجنا ترتبط بالموروث البشري المنتج ضمن الدين الإلهي المتنزل، وليس الدين كنص إلهي مطلق وقطعي، هو فوق تاريخانية الأفكار ونمط إنتاجها»(٥٦).

وعلى كل فإن «أي سياسة ثقافية تقوم على فرض أيديولوجية على العقل، ذاتية كانت أو تراثية، تقتل الحوار، وتفضي بالضرورة إلى إلغاء الوعي، وإلغاء الثقافة كنبع

للإبداعات والتجديدات الذاتية، وتغلق بالتالي أفق أي تغيير فعلي. إن السياسة الوحيدة المنتجة في الثقافة لا يمكن إذن أن تكون إلا حرية الثقافة»[٥٧].

سبقت الإشارة إلى أن حصر، أو حتى التمثيل بأكبر قدر ممكن من الكتابات في موضوع «الأيديولوجيا» أمر متعذر. ولهذا سنضطر إلى التحدث عن نماذج مختلفة في مناهجها ورؤاها للموضوع. مع تأكيد أن الذي يهمنا فيها هو آثار المصطلح من خلال توظيفاته المختلفة في مكونات الأمة الثقافية والمعرفية، بعدما تبينا تجذره وهيمنته «المطلقة» على ساحة الفكر العربي المعاصر. ولنبدأ بواحد من أبرز المهمتين بموضوع «الأيديولوجيا» سواء من خلال مؤلفاته المباشرة في الموضوع كـ«الأيديولوجيا العربية المعاصرة» و «مفهوم الأيديولوجيا».. أو غير المباشرة كـ«العرب والفكر التاريخي»، «ثقافتنا في ضوء التاريخ»..

يحدد العروي مراده بـ«الأيديولوجيا» (الأدلوجة) في أشياء ثلاثة:

أولا: «ما ينعكس في الذهن من أحوال الواقع انعكاسا محرفا بتأثير لا واع من المفاهيم المستعملة».

ثانيا: «نسق فكري يستهدف حجب واقع يصعب أحيانا يمتنع تحليله».

ثالثا: «نظرية مستعارة لم تتجسد بعد كليا في المجتمع الذي استعارها لكنها تتغلغل فيه كل يوم أكثر فأكثر..»[٥٨]. وكلها عناصر في التحليل لا تضفي على«الأيديولوجيا» أي معنى إيجابي، ويميز الكاتب في «الأيديولوجيا العربية المعاصرة» بين ثلاثة تيارات أساسية: سلفي وليبرالي وتقني[٥٩]. يفترض الأول أن «أم المشكلات في المجتمع العربي الحديث تتعلق بالعقيدة الدينية» اختزله الكاتب في لفظ «الشيخ» ومثل له بمحمد عبده. ويفترض الثاني أنها تتعلق بـ«التنظيم السياسي» واختزله في «رجل السياسة» ومثل له بلطفي السيد. ويفترض الثالث أنها تتعلق بـ«النشاط العلمي والصناعي» واختزله في «داعية التقنية» ومثل له بسلامة موسى. وهم يمثلون«لحظات ثلاث يمر بها تباعا وعي العرب وهو يحاول منذ نهاية القرن الماضي إدراك هويته وهوية الغرب»[٦٠]. وقد وجهت إلى العروي عدة انتقادات حول هذا التقسيم، نذكر منها، أن التيارات المذكورة «لا تمثل في ذاتها تقسيمات متمايزة تماما

عن بعضها البعض لو نظرنا إليها من الزاوية الاجتماعية لا من الزاوية الأيديولوجية المجردة، فما أكثر ما نجده بينها من تداخلات»[٦١].

الشاهد عندنا من هذا الانتقاد أمران: الأول هو فعلا التداخل الحاصل بين التيارات الثلاثة المذكورة، بالشكل الذي لا يجعل بعضها خصيم بعض، وإن بدت عند أصحابها كدعوات غالبة (مع إهمالنا تساؤلات مهمة عن تمثيلية الشخصيات المختارة للتيارات المذكورة)، هذا فضلا عن أن تكون «لحظات يمر بها تباعا وعي العرب» سواء اقتضى هذا التتابع انقطاعا بين اللحظات، أو حضورا ضعيفا لكل لحظة في التي تليها. فالواقع يعكس تزامن هذه التيارات المذكورة وتداخلها وإن تصدر بعضها في فترة ما لظروف ما[*]. ثم هل هذه التيارات هي كل ما يشكل الوعي العربي المعاصر أو«الأيديولوجيا العربية المعاصرة» أم أن هناك تيارات أخرى مسكوت عنها أو مصرح بها بشكل آخر، كالقومية التي سيقت مساقا نقديا. والماركسية التاريخية التي قدمت حلا ومخرجا..؟ الأمر الثاني: هو النظر إلى هذه التيارات من الزاوية الاجتماعية المحض حيث تتكشف عناصر الالتقاء والتداخل بينها، بخلاف النظر إليها من الزاوية «الأيديولوجية» حيث تعلو الفروق والتمايزات بينها. وهذا أمر مهم بالنسبة لتتبع آثار المصطلح في الفكر العربي المعاصر. وسنرجع إليه.

لم يسلم الكاتب من ثنائية «الأيديولوجيا مشكل وأزمة ـ الأيديولوجيا حل ومخرج»، ففي توضيحه لدوافعه إلى الكتابة في الموضوع، ما لاحظه من «مشكل النقص الأيديولوجي»، أو «العجز الأيديولوجي»، ثم البحث في «دور الوعي الثوري والتكوين الأيديولوجي في رفع مستوى القيادة الثورية»[٦٢]. وأيضا «الحوار الخفي مع الثوريين «العمليين الذين لم يقدروا وزن الأيديولوجيا الثورية فحفروا قبورهم بأيديهم في آخر الأمر (...). خاصة وان التقدميين كانوا وما يزالون يخافون من النظرية والأيديولوجيا رضوخا للضغط وتأثرا بالذهنية التقليدية المحافظة..»[٦٣].

إن «الأيديولوجيا الأزمة» عند «الخصوم الثلاثة» تحتاج إلى «الأيديولوجيا الحل» في المنهج الماركسي التاريخاني. وتكاد تتمحض «الأيديولوجيا» الخصم عنده في التراث والأصالة، إذ جعل شرطا «لكل من أراد نقد الوضع الفكري العربي

أن يبدأ من البداية، أي بنقد الفكر التقليدي السائد (...) [الواقف] ضد الأفكار المستوردة والغزو الفكري والروحي،[المكتفي] بالأيديولوجيات التقليدية (التراث العربي الإسلامي) التي تكون نظاما عقائديا كافيا وشافيا قادرا على تزويدنا بكل ما نحتاج إليه من حلول لكل مشكلات العصر[!!][٦٤]. وفي المقابل «إذا أردنا أن نعطي فعالية لعملنا الجماعي، وإبداعية حقيقية لممارستنا السياسية والثقافية، فلا بد من ثورة ثقافية تعم المجتمع بجميع فئاته وتغلب المنهج الحديث في الصورة التي ظهر بها في بقعة معينة من العالم [!!] لا في ثوب مستعار من الماضي. هذه الثورة مازالت في جدول الأعمال، لأن العالم من حولنا يؤثر فينا ولا أمل لنا أن نؤثر فيه يوما إذا انعزلنا فرحين بما لدينا من حقائق لا يفهمها إلا نحن»[٦٥].

وهذا عجيب من مؤرخ متشبع بمنهج تاريخاني ماركساوي، لا تهمه حقائقه ومعطياته الذاتية، فعنده أن «من يدافع عن التراث هو بالضبط من لا يعرف سوى التراث»[٦٦]، بقدر ما تهمه معطيات وحقائق الآخر التي يرى فيها وبها وحدها حلا لمشكلات الذات وأزماتها. وعنده أيضا أن «الرأسمالية الليبرالية احسن بكثير من وضع القرون الوسطى الذي نعيش فيه»[٦٧].

عجيب من باحث يقول في مفهوم الديموقراطية اليونانية، «إن وراء الديموقراطية توجد فلسفة كاملة، ولا يمكن أن تقحم الديموقراطية في أي فلسفة اخترناها»[٦٨]، ثم لا يرى حرجا ولا مانعا تاريخيا أو موضوعيا من إلحاق حضارة بكامل مقوماتها الذاتية بـ«منهج حديث يظهر في بقعة معينة من العالم»؟ «ولا شك في أن هذا نموذج من التقليد يعكس حالة من الاغتراب الكلي الزماني والمكاني[*]، الباحث عن «خميرة المجتمع العصري الخلاق (= أيديولوجيا معينة) [تجعل].. في قلب المجتمع التقليدي العقيم»[٦٩]، من أجل عصرنته وتحديثه. و«الماركسية هي ذلك النظام المنشود الذي يزودنا بمنطق العالم الحديث (...) المنطق الديمقراطي الليبرالي)» سوف تختزل المراحل وتنقلنا فورا إلى «روح العصرية ومفهوم المعاصرة»، فـ «الماركسية (على أساس المنفعة) هي أحسن طريق لاستيعاب ذلك المنطق ولكي تلائم ذهنياتنا ووضعياتنا..»[٧٠]. و «الأمة العربية الآن في حاجة إلى أن تتلمذ على

الماركسية التاريخية»[٧١]. وإذا رجعنا إلى «الخصوم الأيديولوجيين» في الفكر العربي المعاصر (الشيخ الليبرالي والتقنوي)، وأردنا أن نلتمس لهم تمثلات مشتركة، فإن أعلى صور التمثل، لدرجة التماس والمتاخمة، عندما يكون في أوج نفوذه، وكامل ثقته بنفسه، هي مع الماركسية، وانفتاحا عليها. ويبقى التمثل المشترك للذات وللماضي مرتبة دون ذلك[٧٢]. وقد لا نستغرب لهذا كثيرا إذا علمنا أن الكاتب إنما كان يخوض «معركة أيديولوجية» باسم «الأيديولوجيا»، فمهمة المثقفين العرب عنده هي في «السيطرة على المجال الثقافي الذي أهمل منذ عقود وترك في أيدي السلفيين، وأن أضمن سبيل للإخفاق هو إهمال المعركة الأيديولوجية»[٧٣].

من نفس المنطلقات والدوافع تقريبا انطلق باحث آخر لخوض نفس «المعركة الأيديولوجية». أقصد، نديم البيطار في مؤلفه «الأيديولوجية الانقلابية». فالمحاولتان تشتركان في عنصرين رئيسين:

الأول نسف ونفي «الأيديولوجية التقليدية» المتمثلة في كل أشكال الأصالة والتراث، وخاصة العقيدة الدينية التي ما تزال متحكمة..

والثاني استحضار «البديل الأيديولوجي» الذي سيسد «الفراغ والعجز الأيديولوجيين» لدى الثوريين العرب، سواء كان في صورة «أيديولوجيا ماركسية تاريخانية»، أو «أيديولوجيا انقلابية» تحكمها «قواعد أو سنن حتمية» وجهت جميع الانقلابات الثورية البشرية عبر التاريخ.

يعرض البيطار على امتداد كتابه الضخم الانقلابات الكبرى التي تمت في التاريخ (مسيحية، شيوعية، ليبرالية، نازية، بروتستانتية...) باحثا فيها ومؤكدا على «ثوابت» الانقلاب وسننه الجارية، والتي ينبغي للفكر العربي أن يدركها ليتجاوز «المرحلة الانقلابية» التي يعيشها منذ الانقلاب الوحيد الذي عرفه بمجيء الإسلام إلى اليوم، والذي استنفذ أغراضه وترك فراغا عقائديا وروحيا كبيرا.. فلابد من أيديولوجية انقلابية» تحل محل، وتسد مسد «الأيديولوجية التقليدية». ولنترك الكاتب يوضح أغراضه من الكتاب بنفسه.

يقول: «إن المرحلة العربية الحالية وهي مرحلة انتقالية ثورية، ليست الأولى من

نوعها، فالتاريخ كان مسرح العديد من هذه التجارب (...) لكن إن نحن أردنا أن نكشف عن المنطق الذي يسود هذه المرحلة في الأمة العربية (...) فندرك سيرها ونبيء بالمصير الذي سيتمخض عنه هذا السير، وجب أن نقارن هذه المراحل الانتقالية في التاريخ، فنرى إن كان هناك من سنن أو على الأقل من اتجاهات أساسية تسودها. أي تردد ذاتها وتفرض نفسها في كل منها (...) فإن صح هذا كان بالإمكان ضبط قوى الحركة العربية القومية الانقلابية..»[٧٤]. وإن كان «لكل أيديولوجية انقلابية خصائصها»، فإننا «في تاريخ الانقلابات نرى بعض الخصائص تعيد ذاتها، فتكشف عن تشابه عام يمكن تعيينه بوضوح (...) وتحاول هذه الدراسة أن تعبر عن الحالة التهديمية التي تنطوي عليها كل أيديولوجية انقلابية. قصدها الأول الهدم، هدم التقليد العقائدي الذي يسود الوجود العربي، وهدم المفاهيم الروحية الفكرية العقائدية التي تعبر عن الحركة العربية الثورية»[٧٥]. إن هذه الحركة العربية الثورية والقومية) في سياق التعرف على نظام «الأيديولوجية الانقلابية» كما يحدده الكاتب تستطيع أن تكشف عن سنن المراحل الانتقالية فتتبعها، وبذلك توفر نشاطها وتريح ذاتها من آلام الخيبة والفشل وتختصر طريقها إلى المصير الجديد..»[٧٦]. «إن جميع النكسات التي أصابت الحركة العربية وجميع إشارات الضعف والتفكك كلها نتائج فقدان فلسفة حياة جديدة. أو بكلمة أخرى، أيديولوجية انقلابية»[٧٧]. «تمتد إلى جميع مناحي الحياة وأوجه النشاط الإنساني، وتفرض عليها صورتها الخاصة»[٧٨].

ويقرر الكاتب في خاتمة الدراسة كنتيجة أولى «أن مشكلة الحركة العربية القومية الثورية هي مشكلة التعبير عن ذاتها في أيديولوجية انقلابية تحل محل فلسفة الحياة أو الأيديولوجية التقليدية التي سادت الوجود العربي التقليدي»، «التحرر من فلسفة الحياة التي عبرت عن الوجود التقليدي وهي فلسفة غيبية، واعتماد فلسفة حياة أو أيديولوجية جديدة تنقضها، تنبثق من روح ومناخ العصر، وتجد قاعدتها في التاريخ والمجتمع وليس فيما وراء الطبيعة كسابقتها..»[٧٩]. تلتقي هذه الأقوال مع سابقتها عند العروي، لتؤكد ما قررناه سابقا بخصوص مصطلح «الأيديولوجيا» وما

يلعبه من أدوار متقابلة باعتباره أزمة وحلا، وتوظيفه خاصة في نقد التراث العربي الإسلامي جملة وبلا تفصيل. ولتؤكد كذلك على أزمة حقيقية لدى أصحاب هذا الاتجاه في الفكر العربي المعاصر، تجد متنفسا لها في هذا الشكل من التعبير الواهم أمام فشل أطروحاتها وتقادم مقولاتها، واستمرار ما اعتبرته «أيديولوجية تقليدية» حيا، يسجل حضوره بقوة واستمرار زمانيا ومكانيا، وقدرته الفائقة على الاستيعاب والشمول والتجاوز بما في ذلك استيعاب وتجاوز مقولات «الخصوم» أنفسهم. إنه برهان تأكيدي على أن الذات العربية الإسلامية لا يمكنها التحرر والانعتاق إلا بشروطها الحضارية أولا، وليس بالانسلاخ والتمرد على تلك الشروط.

ونجد طائفة أخرى من الباحثين تجعل من التراث والأصالة منطلقات لها في البحث والدراسة، لكن بمنهجيات معظمها مستعار، ومحاكاة ضمنية أو صريحة لتجارب الغرب ذاتها في النهضة والتحرر، وكأنه بحث عن مشروعية لها في داخل التراث والتاريخ الإسلامي وعلوم الإسلام ومعارفه. يقول حسن حنفي: «إذا كان ما تشكو منه البلاد النامية على المستوى الأيديولوجي هو عدم الوضوح النظري، وإعطاء أيديولوجية قومية للبلاد النامية تنبع من أرضها، وتمتد جذورها في تاريخها، وتجيب متطلبات واقعها. تكون الأيديولوجيا حينئذ تعبيرا عن الثقافة الوطنية للشعوب وتأكيدا لذاتيتها وإبقاء على هويتها»[٨٠]. فـ«العمل الأيديولوجي جزء من تغيير الواقع وأساسه النظري، ولن يتغير الواقع إلا بعد عمل أيديولوجي»[٨١].

ونرجع إلى مسألة مهمة في تداول مصطلح «الأيديولوجيا» في الفكر العربي المعاصر سبقت الإشارة إليها باختصار، وهي أيضا من آثاره السلبية المدمرة لا للثقافة العربية الإسلامية من حيث خصائصها ومقوماتها فحسب، بل أيضا من حيث مشاريعها المستقبلية، وآفاق الوحدة والتعاون فيها. واقصد ظاهرة التصنيف والتقسيم وتوزيع الأدوار وتحديد المواقع.. والتركيز على الفوارق مهما صغرت وضعفت، بل والتنقيب عليها والبحث فيها وإثارة الإشكاليات الهامشية والثانوية بوجه المشاريع الكبرى للأمة التي هي عناصر وحدة أكثر منها عناصر فرقة حتى بين أطراف الأمة الفكرية القصوى. وهذا طبعا من وظائف «الأيديولوجيا» ذاتها باعتبارها بحثا عن

مكنونات وظنون وخفايا.. أو تأويلات واحتمالات نظرية اصطحبتها من واقع الصراع الطبقي الاجتماعي والسياسي والديني والثقافي في الغرب. فإذا كانت «الأيديولوجيا» هناك كتعبير عن صراعات عصر النهضة وفلسفة الأنوار وصفا لحال مضى وتم تجاوزه في سياق التكتلات والتحالفات الحالية، فإنها عندنا ما تزال تقريرا لذلك الحال لا تجاوزا له. وليس معنى هذا الرغبة في السكوت عن الخلافات الداخلية، أو إهمال النزاعات المحلية بين فرق وتيارات فكرية وسياسية وغيرها، ولكن فرق كبير بين إعمال مبضع «الأيديولوجيا» في التحليل والبحث، وبين النقد المعرفي، أو البحث العلمي الاجتماعي أو السياسي أو الثقافي أو النفسي.. المنطلق من معالم منهجية منضبطة في كلياتها على الأقل.

ويكفي أن نشير هنا بسرعة إلى عملين آخرين تتضح فيهما معالم هذه التجزئة الفكرية وفقا لمقتضيات «الأيديولوجيا» طبعا.

الأول لأنور عبد المالك «الأيديولوجيا والبعث القومي، مصر الحديثة». عرض فيه لاتجاهين أساسيين في الفكر العربي المعاصر في مصر خاصة، هما:

الأصولية الإسلامية والليبرالية. ثم قسم كل اتجاه منهما إلى جناحين، جناح يميني وجناح يساري. فالإخوان المسلمون يمثلون عنده الجناح اليميني من الأصولية الإسلامية. على حين يمثل الاتجاه القومي البعثي والناصرية الجناح اليساري. أما التيار الليبرالي فجناحه اليميني تمثله البرجوازية الوطنية، وجناحه اليساري تمثله التيارات الاشتراكية والماركسية..[٨٢].

والثاني لياسين الحافظ، «الهزيمة والأيديولوجية المهزومة»، وفيه حديث عن الهزيمة الكبرى التي عانتها وتعانيها الأمة العربية منذ وعد بلفور وحتى اليوم، مع تقييم لبعض التجارب ومحاولات النهضة، كتجربة محمد علي وتجربة جمال عبد الناصر، ونقد «للأيديولوجية المهزومة»، «الأيديولوجية التقليدية» السائدة في المجتمع، و«أيديولوجية الأنتلجنسيا العربية»، فهي إما «أيديولوجية سلفية» أو «أيديولوجية اغترابية». هذا مع تمييزه في «الأيديولوجية التقليدية، أو التقليدوية» بين ثلاثة تيارات: ـ تيار إسلامي تراثي سلفي يعيش بدلالة الماضي.. وتيار قومي

«قومای» یرید دخول العصر خلسة.. وتیار مارکسي «مارکساوي» دوغمائي مغترب بقي هامشيا..[٨٣] [*].

إذا تجاوزنا إشكالية «الأيديولوجيا: الأزمة والحل»، وظاهرة التصنيف والتقسيم، وهما من لوازم البحث الأيديولوجي في الفكر العربي المعاصر. نجد مسألة «الأيديولوجيا والدين» تحتل موقعا مهما في هذا السياق. وقد تقدمت معنا نصوص تجعل من العقيدة والدين «أيديولوجية» وأخرى تجعل من «الأيديولوجيا» دينا، وثالثة تميز بينهما. باعتبار الجانب الإلهي التنزيلي في الدين، والصناعة البشرية في«الأيديولوجيا» [**]. ومرة أخرى مع حسن حنفي تحت عنوان «الأيديولوجيا والدين»[٨٤]، نجد «الدين أيديولوجية بطبيعته، ولا يستطيع أن يدرك ذلك إلا من تحرر من تصور الدين القديم كمجموعة من العقائد المغلقة أو العواطف الصوفية التي تشوبها الأساطير والمعتقدات الشعبية»[٨٥]. ويقول في حق محاوره «وقد استطاع رودنسون أن يتحرر من هذا التصور القديم، واستطاع أن يفهم الدين كأيديولوجية، وساعده على ذلك اعتناقه للماركسية»[٨٦]، ويقرر معه أنه «مهما كان الدين قادرا على تحريك الشعوب خاصة بالنسبة للإسلام وأوضاع المسلمين الحالية من تعرض لأخطار الاستعمار والرأسمالية والصهيونية العالمية، فلابد أن يتحول إلى أيديولوجية كاملة، وهي وحدها القادرة على إعطاء الأسس النظرية للثورة»[٨٧].

في مكان آخر يوضح حنفي الأسباب «الموجبة» للتخلي عن لفظ دين، وليس فقط اعتباره «أيديولوجية». بل استبدالها به أيضا، وذلك لأن «لفظ «دين».. لا يمكن أداء وظيفته في الإيصال نظرا للمعاني العديدة التي التصقت به طول تاريخ استعماله، بل والتي تتعارض أحيانا مع المعنى الأصلي له..»[٨٨]، «فنظرا لأن لفظ «دين » له استعمالات كثيرة، ويفيد معان متناقضة (دين تاريخ ودين وحي، دين ما وراء الطبيعة ودين الطبيعة، دين سر ودين علن، دين لا عقل ودين عقل، دين سلطة ودين فرد، دين خطيئة ودين براءة، دين طقس ودين تقوى، دين كهنوت ودين عالم...) فإنه أصبح يشير إلى ما لا يقصد به»[٨٩]، ولهذه الاعتبارات و «لما كان لفظ «دين» قاصرا عن أداء المعنى فإن لفظ «أيديولوجية» أقدر منه على التعبير عن الدين المعني وهو

الإسلام، وإيصال معناه..»[٩٠].

إن كلام الكاتب يحمل مغالطات كثيرة، فمهما سلمنا بما حمله لفظ «دين» من مضامين سلبية، فإنه يبقى أقدر على التعبير عن مضمونه الحقيقي كوحي وكمعطى إلهي منزل، من أي لفظ آخر بديل عنه. فهو يحيل دائما إلى مظاهر ثابتة فيه هي بالنسبة لمعتقديها والمتدينين بها مرجع وملاذ، حتى في الأديان الوضعية. أقصد مظاهر التقديس والخضوع والالتزام بين دائن ومدين.. المثمرة لتمثلات عملية للأوامر والنواهي.. والشرائع جملة. تقديس الإله والوحي في الأديان السماوية، وتقديس المعبودات المادية أو الروحية في الأديان الوضعية. وعند علماء الأديان أن هذه الديانات الوضعية ما استحقت أن تكون ديانات وتحمل هذا الاسم إلا لحضور هذا الجانب فيها، ومشاركتها للأديان السماوية فيه. ولست أدري بأي معيار يكون لفظ«الأيديولوجية» أقدر على التعبير عن مضمون الإسلام وإيصال معناه من لفظ دين، وهو على ما رأينا من الغموض والاضطراب في أي مجال دخله أو موضوع اقتحمه. و الكاتب، على عكس ما يوهمنا به، ينقلنا من لفظ أكثر انضباطا وتعبيرا عن مضمونه ومعطياته، ومهما كانت فيه من احتمالات للتأويل، فلها أيضا ضوابطها العامة، إلى لفظ متسع لكل احتمال وتأويل، متحرر من كل قيد، متحلل من كل شرط.. والأخطر من ذلك تجريده للفظ الدين عن مصدره الإلهي كمعطى منزل حاكم ودائن، ونسبته إلى «منطق» بشري تحكمه الأهواء والرغبات. صحيح أن الوحي نزل ليتلبس به الناس ويتدينوا به ويحولوه إلى واقع.. لكن هذا كله لا يبرر المنطق العلماني ولا المادي الجدلي التاريخي في تحويله إلى صناعة بشرية واعتباره إرثا يجوز في من الأخذ والرد ما يجوز في باقي الموروثات. إذ يبقى النموذج المنزل (الكتاب) هو الحاكم الذي تحتكم إليه التجارب البشرية التاريخية مهما اختلفت وتنوعت، تقيس نفسها عليه، وتحدد نسبة القرب منه أو البعد عنه. فلا اللغة تسعف الكاتب، ولا العقيدة ولا التاريخ.. في تبرير دعواه والانتصار لها.

قريبا من حسن حنفي، وبالدوافع نفسها تقريبا، يقيم د. محمد أركون فوارق «أيديولوجية» بين «الظاهرة القرآنية» و«الظاهرة الإسلامية»، قياسا على التفريق بين

«الظاهرة التوراتية والإنجيلية وبين الظاهرة اليهودية والمسيحية»[91]. وفوارق بين «ثلاثة مستويات من المعاني ومن العمل للإسلام:

- إسلام أول نطلق عليه اسم الدين القوي..
- إسلام ثان أو دين أشكال..
- إسلام ثالث أو دين فردي..»[92].

وهو عندما يتحدث عن «الأيديولوجيا» يستعملها في الغالب للتعبير عن الاتجاهات أو العقائد الرسمية المهيمنة «الأيديولوجيات والسيادة العليا»[93]. إن الفكر الإسلامي عند الكاتب «لم يكتشف بعد أهمية هذا المفهوم وخصوبته، على العكس نجد أن هذا الفكر ينتج أيديولوجيات ظافرة تشوه حتى تاريخه الخاص، وكل قيمه دون أن تترك للمواطنين أي منفذ على البحث العلمي المعاصر (...) فالأيديولوجيات في المجتمعات النامية هي في معظمها سلبية وغير مطابقة للواقع ومشاكله. فقد وجدت هذه البلدان العربية والإسلامية نفسها مجبرة على تبني النموذج (أو الموديل) الغربي في التنظيم السياسي والاجتماعي والاقتصادي من أجل تلبية الحاجيات الضخمة للسكان المتزايدين بكثرة هائلة»[94]. وأعمال الكاتب مندرجة فيما يزعم، في «مكافحة الاستخدامات الأيديولوجية المحتدمة اليوم في البلدان الإسلامية،[أي].. الاستخدام الأيديولوجي للإسلام كدين»[95]. ولسنا معنيين بمناقشة هذا الادعاء، بقدر ما نحن معنيون بملاحظة الاضطراب في استخدام «الأيديولوجيا» بإضفاء طابع إيجابي غربي عليها، وفي عدم استخدامها بإضفاء طابع سلبي محلي عليها. في وصلها بالدين وفي فصلها عنه حسب قناعات الباحثين وخلفياتهم.

وأخيرا لا أعتقد أن أي شكل من أشكال التعامل مع «الأيديولوجيا» يمكن أن يحمل وجها إيجابيا، أو يسهم بدور وحدوي في حركة الفكر العربي المعاصر. سواء تعلق الأمر ببعث «أيديولوجيا موضوعية» تهتم بتشخيص واقعها، أو «أيديولوجيا منهجية» تعين على البحث وتساعد على الفهم التاريخي الاجتماعي والسياسي لتراثها[*]. ثم إن تسمية العلوم والمذاهب والمناهج بأسمائها، والاحتكام إلى منطقها ومبادئها، أولى وأسلم بكثير، وأنفع لفكر الأمة وما تطمح إليه، وأفضل من تعتيمها

في احتمالات لا متناهية لـ«الأيديولوجيا». وقد خلص كثير من المهتمين والباحثين في المصطلح إلى ضرورة الاستغناء عنه، أو على الأقل الحذر والحيطة من استعماله. فالعروي، وهو من المكثرين من استعماله وتبنيه يخلص إلى ثلاث نتائج: أنه «مفهوم مشكل، يجب استعماله بحذر، بل يتحتم الاستغناء عنه في أكثر الحالات، بعكس ما يقع عندنا حاليا». أنه «مفهوم غير بريء، يحمل في طياته اختيارات فكرية يجب الوعي بها لكي لا يتناقض صريح الكلام مع مدلولهالضمني». أنه «مفهوم قد يصلح أداة للتحليل السياسي والاجتماعي والتاريخي، لكن بعد عملية فرز وتجريد لكي يبقى كل باحث وفيا لمنهج المادة التي يبحث فيها»[٩٦]. يخلص باحث آخر إلى أن «الأيديولوجية كمصطلح لم تعد مفيدة.

أولا: لأنها لا تعني شيئا واحدا في كل سياق تستخدم فيه.

ثانيا: لأن القارئ العادي لا يفهمها مباشرة. ثم لأنه من الممكن ببساطة شديدة أن نستبدل بها مصطلحات أيسر وأفضل منها في إبلاغ المعنى المقصود..»[٩٧].

إن توجه الخطاب العربي والإسلامي المعاصر إلى الأمة وقضاياها الكبرى أمام تحديات التجزئة والنفوذ الغربي والصهيوني..يقتضي التحرر من فكر«الأيديولوجيا» وتبعاته وهو شرط أساس لهذا التوجه. ثم إذا كانت مختلف التيارات الفكرية العربية من قومية وعلمانية ويسارية وليبرالية وغيرها.. حصيلة الافتتان بشكل أو بآخر بالأيديولوجيات الغربية، فإن ما نجم عنها من تجزئة بدل الوحدة، ومن تأخر بدل التقدم، أو تقادم بدل التحديث.. فضلا عن الهزائم و الإحباطات.. لأمر يستدعي، ويؤكد ضرورة الرجوع إلى أصل جامع موحد، الأمة. وبمقومها الديني الخاتم الإسلام. يبقى المطلوب طبعا إرادة واعية قوية ومسؤولة لتحطيم السدود «الأيديولوجية» المنصوبة في سبيل العودة والرجوع.

الهوامش:

(١) برايبروك دافيد(Braybrooke,David) في دائرة معارف الفلسفة(Encyclopedia of philosophy) مج ٤/ ص ١٢٤ -١٢٧. نقلا عن أسامة عبد الحليم زكي: مفهوم الأيديولوجيا فلسفيا وسياسيا، حيث قدم الترجمة الكاملة للمفهوم عند برايبروك في الدائرة. مجلة الفكر العربي، س ١٣ (٢)، ع ٦٨ أبريل ـ يونيو ١٩٩٢. ص ٢٨ وما بعدها.

(٢) Boudon, R- Borricaud, F: Dictionnaire critique de la sociologie. 3 ème édition, mise à jour, 1990 october. Press universitaire de France. p: 295.

(٣)La lande, André: Vocabulaire technique et critique de la philosophie ـ Press universitaire de france. 16ème édition. 1988. pp: 458 ـ 459.

- وانظر أيضا: مراد وهبة، يوسف كرم: المعجم الفلسفي ـ ط ٢ ١٩٧١ (أيديولوجيا).

(٤)Gabel joseph:Idéologie. in(Encyclopoedia universalis). Vol 11. Editeur à Paris. S. A. 1990.p: 903.

(٥) Ibid p: 902.

(٦) Braybrooke, D (Encyclopedia of philosophy)

نقلا عن أسامة عبدالحليم زكي، مرجع سابق ص ٢٩.

Boudon, R- Borricaud, F: Dictionnaire critique de la sociologie. p:295.

(٧) العروي: مفهوم الأيديولوجيا، ص ٢٩.

(٨) علي مختار: إشكالية العلاقة بين الأيديولوجيا والعلوم الاجتماعية. في ندوة: إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي. المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ط ١/ ١٩٨٤. دار التنوير، ص ١٣١.

(٩) Braybrooke , D (Encyclopedia of philosophy)

نقلا عن أسامة عبد الحليم زكي، مرجع سابق، ص ٢٩.

(١٠)Boudon,R- Borricaud, F. Opcit, P 295

(١١) Braybrooke, D. Opcit. عن أسامة عبد الحليم زكي (سابق) ص ٣١ وأيضا ٣٢. وانظر أيضا: • العروي: مفهوم الأيديولوجيا، ص ٣٠ ـ ٣١. • صلاح قنصوة: المثقف المصري إزاء المشكلة الزائفة للهوية. مجلة الاجتهاد. ع ١٠ ـ ١١، س ٣/١٤١١-١٩٩١، ص١٠٦-١٠٧.

(١٢) علي مختار: إشكالية العلاقة بين الأيديولوجيا والعلوم الاجتماعية(مرجع سابق)، ص ١٣١.

(١٣) نفسه، ص ١٣١ ـ ١٣٢.

(١٤) نفسه، ص ١٣٣.

(١٥) العروي: مفهوم الأيديولوجيا،ص ٤٤.

(١٦) نفسه، ص ٤٥.

(١٧) Boudon . R - Borricaud, F Opcit, p 295.

(١٨) علي مختار: إشكالية العلاقة بين الأيديولوجيا والعلوم الاجتماعية (مرجع سابق) ص ١٣٣ ـ ١٣٤.

(١٩) محمد سبيلا: الأيديولوجيا نحو نظرة تكاملية، المركز الثقافي العربي، ط ١/ ١٩٩٢، ص ٤٢.

(٢٠) منير الخطيب: مفهوم الأيديولوجيا في الفكر العربي المعاصر، مجلة الوحدة،ع ٧٥، س ٧/ ١١ـ١٤١١ـ١٩٩٠. ص ١١٣.

(٢١) نفسه، ص ١١٤.

(٢٢) علي مختار: إشكالية العلاقة.. (سابق) ص ١٣٥.

(٢٣) العروي: مفهوم الأيديولوجيا، ص٩٠ـ٩١.

(٢٤) علي مختار: إشكالية العلاقة (سابق)، ص ١٣٦-١٣٧. وأيضا محمد سبيلا: الأيديولوجيا نحو نظرة متكاملة ص ٤٣.

(٢٥) علي مختار (مرجع سابق)، ص ١٣٨.

(٢٦) العروي (مرجع سابق)، ص ٩٥ ـ ٩٦.

(٢٧)علي المختار:(مرجع سابق)، ص ١٣٩.

(*)المراد زمن المؤلف طبعا وهو قريب، ولا شك أن لتحولات العالم الاشتراكي الشرقي، وظهور «النظام الدولي الجديد»، و «نهاية التاريخ»، و «العولمة» آثارها في صياغة وتشكيل أيديولوجيا المرحلة الراهنة على الأقل.

(٢٨) موسكفتشييف، ل، ن، نقض الأيديولوجيا ما بين الوهم والحقيقة (نقد للنظرية البورجوازية القائلةبنهاية الأيديولوجيا)، ترجمة حمزة برقاوي، غالب جرار، مراجعة د.جميل هاشم. ١٩٧٣ ص ٤٥ ـ ٤٦.

(٢٩) العروي: (مرجع سابق) ص ٤٧. أيضا: محمد سبيلا الأيديولوجيا، ص ٤٥.

(٣٠) موسكفتشيف: نقض الأيديولوجيا، ص ٤٦-٤٧. أيضا: سبيلا (سابق)، ص ٤٤- ٤٦. و: Boudon, R-Borricaud, F:opcit. p 295

(٣١) علي مختار(مرجع سابق)، ص ١٤٠.

(٣٢) موسكفتشيف، (مرجع سابق)، ص ٤٩ ـ ٥٠.

(*)• انظر استعمالات أخرى لدى عديد من المدارس والأشخاص للمصطلح، مثلا في العروي:مفهوم الأيديولوجيا،حيث تحدث عن خمس استعمالات لها في الغرب:استعمال(ق ١٨)، استعمال الفلاسفة الألمان، الاستعمال الماركسي، استعمال نيتشه، استعمال فرويد، والدلالات التي حملتها مع كل استعمال.

• وانظر روية ريمون: نقد الأيديولوجيات المعاصرة، ترجمة عادل العوا. منشورات عويدات، بيروت- باريس. ط ١/ ١٩٧٨. حيث درج على استعمال «الأيديولوجية » بمعنى «العقائدية ». فتحدث عن العقائديات العرقية واللاعرقية.. وعقائدية المجتمع والحضارة.. الخ.

(٣٣) ايكن هنري: عصر الأيديولوجيا، ترجمة محي الدين صبحي، عبد الحميد حسن، دار الطليعة، بيروت. ط ٢/ ١٩٨٢، ص ٥.

(٣٤) هنري أيكن: عصر الأيديولوجيا، ص ٧. انظر أيضا: • تركي الحمد: دراسات أيديولوجية في الحالة العربية (سلسلة) السياسية

والمجتمع، دار الطليعة، بيروت ط ١/ ١٩٩٢. فقد جعل مجيء عصر الأيديولوجيا والتحولات الفكرية بعد الثورة الفرنسية الكبرى، كما تحدث عن تحول مركز الثقل مع دخول (ق ٢٠) في الغرب الرأسمالي، من أوروبا إلى الولايات المتحدة الأمريكية وبروز الأيديولوجيا الوحيدة المسيطرة... ص ١٩ - ٢٠

•العروي: مفهوم الأيديولوجيا، حيث ذهب إلى «أنه لا يصح لنا أن نعزو المفهوم إلى عصور سابقة للقرن ١٨ الغربي.. [وإن كنا] نجد بالطبع ملاحظات تؤلف نظرية شبيهة بنظرية الأدلوجة (...) [فـ] الفكر السابق للقرن ١٨ لم يبدع مفهوم الأدلوجة لأنه لم يكن في حاجة إليه»، ص١٧.

• موسكفتشيف: نقض الأيديولوجيا، إذ يعتبر نموذجا حيا عن الصراع الأيديولوجي، بين الأيديولوجيا الليبرالية الرأسمالية والأيديولوجيا الاشتراكية الماركسية. فقد انتقد وبحدة مقولة «نهاية الأيديولوجيا » أو ما أسماه بـ«التفريغ الأيديولوجي»، الفكرة التي انطلق بها ريمون آرون عالم الاجتماع الفرنسي وإدوارد تشيلير من «مؤتمر الحرية الثقافية» عام ١٩٥٥ والذي كان يهدف إلى بناء أسس «عقلانية حديثة» و«علم اجتماع حقيقي». واعتبر ذلك «أيديولوجيا بورجوازية» تشكل من حيث المبدأ وعيا خاطئا، وأنه محتوم عليها السقوط أمام «الأيديولوجيا العلمية الماركسية » لأنها «قوية وحقيقية».. ص ١١ - ٣٦. وانظرفي موضوع «نهاية الأيديولوجيا»:

• عبد الإله بلقزيز: أيديولوجيا نهاية الأيديولوجيا، مجلة الفكر العربي، ع ٦٨، س١٣ (٢)/ ١٩٩٢، ص ٢٠ وما بعدها.

• محمد سبيلا: الأيديولوجيا، ص ١٩٩ (مسألة نهاية الأيديولوجيا).

(٣٥) لابيكا جورج: من أجل دنوّ حرج من مفهوم الأيديولوجية، في السلطة والأساطير والأيديولوجيات(عدد من المؤلفين)، ترجمة كمال خوري، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد اللغوي. دمشق. ١٩٨٠. ص ٣٧ ـ ٣٨.

(٣٦) تركي الحمد: دراسات أيديولوجية في الحالة العربية، ص ٨١.

(٣٧) نفسه، ص ٧.

(٣٨) عبد الإله بلقزيز: أيديولوجيا نهاية الأيديولوجيا (مجلة الفكر العربي، مرجع سابق) ص٢٦.

(٣٩) نفس المرجع والصفحة.

(٤٠) محمد أحمد إسماعيل علي: الأيديولوجيا العربية والتنمية المجتمعية، مجلة الوحدة، ع ٧٥ ــ س ٧/ ١٤١١ ــ ١٩٩٠. ص ٨٧.

(٤١) نفس المرجع، ص ٩٨. جعل من خصائص «الأيديولوجيا العربية الناجحة»: • الشمول • تقديم حلول لمشاكل المجتمع • السيادة • الانتشار • التركيز • البساطة • الأساس الأخلاقي • القيادة أو جماعة النخبة • الصبغة البرغماتية • الارتباط بالهوية.. وجعل من أسباب فشل «الأيديولوجيا» العربية التي اعتبرها «أيديولوجيات اصطناعية» لكونها مستوردة أو من طرف حكومات: • ضعف

الإيمان الأيديولوجي • الغموض الأيديولوجي • عدم الاستقرار الأيديولوجي • التناقض في الممارسة • ضعف النسق السياسي • قصور عملية التنمية.. الخ. فـ«الأيديولوجيا» كما ترى هي كل شيء، وإذا نزعناها عن هذا الكل وسميناه بأسمائه أصبحت لاشيئا.

(٤٢) محمد مجدي الجزيري: حول مستقبل الأيديولوجيا. مجلة الوحدة، ع ٧٥ س ٧/ ١٤١١ ـ ١٩٩٠. ص ٣٧.

(٤٣) العروي: مفهوم الأيديولوجيا، ص١٢.

(٤٤) نفسه، ص ١٠. يحاول الكاتب إضفاء الطابع النقدي إلى جانب الوصفي في«الأيديولوجيا» تميزا لها عن المفاهيم الأخرى. والحاصل أن النقد يقوم بها كما يقوم بغيرها من المفاهيم. انظر له: ص ١١ ـ ١٢.

(٤٥) نديم البيطار: الأيديولوجية الانقلابية، المؤسسة الأهلية للطباعة والنشر،بيروت. ط ١/ ١٩٦٤. ص٧٤٦.

(٤٦) سبيلا: الأيديولوجيا، ص ١٦. وما يقوله الكاتب هو باستقراء ولو جزئي، لسان حال جل الكتاب.

(٤٧) نفسه، ص ٤٧.

(٤٨) نفسه، ص ١٢٢.

(٤٩) نفسه، ص ١٤٨. وانظر فيه أنواع الاستدلالات والمغالطات التي تمارسها الأيديولوجيا.ص ١٢٠-١٧٠.

(٥٠) نفسه، ص ٥٧.

(٥١) الجابري:العقل السياسي العربي،ص ٦.

(٥٢) محمد بدوي: ملاحظات حول الفكر والأيديولوجيا في مصر الحديثة، مجلة الاجتهاد، ع ١٠ ـ١١، س ٣/ ١٤١١-١٩٩١. ص ١٤٤-١٤٥.

(*) عبر عن هذا المعنى، ولو في سياق آخر، ياسين الحافظ في عنوان كتابه «الهزيمة والأيديولوجيا المهزومة».

(٥٣) سبيلا: الأيديولوجيا، ص ١٤٨. وانظر محمد بدوي: ملاحظات حول الفكر والأيديولوجيا.. (مجلة الاجتهاد، مرجع سابق) ص ١٤٤ ـ ١٤٥.

(٥٤) برهان غليون: اغتيال العقل، محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، دار التنوير، ط ٢/ ١٩٨٧.ص ٢١٩.

(٥٥) برهان غليون: مجتمع النخبة، ص ٢٢١ ـ ٢٢٢.

(٥٦) محمد أبو القاسم: منهجية القرآن المعرفية «أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية»، المعهد العالمي للفكر الإسلامي. ص ١٨٩. وانظر فيه محاولات تعريفية لمفهوم «الأيديولوجيا» ص ١٨٧.

(٥٧) برهان غليون: اغتيال العقل، ص ٣٥١.

(٥٨) العروي: الأيديولوجيا العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، ط ١/ ١٩٩٥. ص ٢٩.

(هذه النسخة ترجمها العروي بنفسه عن الأصل الفرنسي الذي صدر له سنة ١٩٦٧).

(٥٩) العروي: الأيديولوجيا العربية المعاصرة، ص ٣٩ وما بعدها.

(٦٠) نفسه، ص ٤٨.

(٦١) محمود أمين العالم: الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر. عيون الثقافة الجديدة.ط ١/ ١٩٨٨ ص ٤١.

(*) حاول الكاتب تجاوز هذه المسألة معتبرا «التحقيب المقترح، ثقافي، فلا يطابق بالضرورة مرحلة التطور السياسي..»، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، ص ٤٩ ـ ٥٠.

(٦٢) العروي: العرب والفكر التاريخي، دار التنوير المركز الثقافي العربي،ط ١٩٨٥/٢.ص ٥٦.

(٦٣) العروي: العرب والفكر التاريخي، ص ٥٨.

(٦٤) نفسه، ص ٥٩.

(٦٥) نفسه، ص ٤٣ (والتشديد مني).

(٦٦) نفسه، ص ٥٩.

(٦٧) نفسه، ص ٧٢. انظر توضيحه لليبرالية الماركسية، (استيعاب المرحلة الليبرالية تحت غطاء الماركسية) الأيديولوجيا العربية المعاصرة، ص ١٧.

(٦٨) نفسه، هامش ص ١٥٤.

(*) نقول هذا اعتبارا من جهة للتجاوز التاريخي للمقولات الماركسية وتجاوبها والأحلام والمتمنيات المنسوجة حولها. ومن جهة أخرى، لتحذير الكاتب من خطر مقابل واستلاب أكبر هو «الاغتراب» القائم على اللغة وإحياء التراث.. وكونه سياسة ثقافية تغطي وضعا ثقافيا واجتماعيا معينا(ص٢٠٧ومابعدها). ولمتسائل هنا أن يتساءل لم لا العكس، أي كون «الاغتراب»، بالبحث عن حلول مشاكل الذات عند الآخر لا بمقومات الذات، السياق التاريخي والاجتماعي والثقافي الطبيعي لها.. وهو الذي يقوم بدور التغطية لتلك الأوضاع.

(٦٩) نفسه، ص ٦٢.

(٧٠) نفسه، ص ٦٣.

(٧١) نفسه، ص ٦٨.

(٧٢) العروي: الأيديولوجيا العربية المعاصرة، ص ١٧٠.

(٧٣) العروي: العرب والفكر التاريخي، ص ٧٢.

(٧٤) نديم البيطار: الأيديولوجيا الانقلابية، ص ٧ ـ ٨.

(٧٥) نفسه، ص ٤٨.

(٧٦) نفسه، ص ٤٨.

(٧٧) نفسه، ص ٤٩.

(٧٨) نفسه، ص ٥٤٩.

(٧٩) نفسه، ص ٩٨٧.

(٨٠) حسن حنفي: التراث والتجديد، ص ٥١. وتندرج في هذا الإطار بشكل أكثر انتقائية وتجزيئية أعمال كل من حسين مروة في «النزعات المادية..» وطيب تزيني في «مشروع رؤية جديدة..» من حيث توظيف المنهج المادي التاريخي الجدلي والانتصار له من التراث وبأي ثمن.

(٨١) نفسه، ص ٥٨.

(٨٢) انظر: •أنور عبد المالك: الأيديولوجيا والبعث القومي، مصر الحديثة. وانظر عرضا للكتاب وتعليقا عليه في كون هذه التقسيمات أيديولوجية ولا ترجع إلى أساسها الاجتماعي، بل قد ترجع إلى أساس اجتماعي خارجي غير

أساسها الحقيقي... • محمود امين العالم: الوعي والوعي الزائف، ص ٤٠ وما بعدها.

• وبخصوص علاقة «الأيديولوجيا» بعلم الاجتماع، انظر وهدان محمد رشاد: مشكلة الأيديولوجيا مدخل للتناقض في علم الاجتماع، مجلة الفكر العربي،ع٦٨. س١٣(٢)/ ١٩٩٢، ص ١٢١ وما بعدها، حيث انتهى إلى تقرير تصورين أحدهما سلبي والآخر إيجابي انطلاقا من أعمال، ماركس ودور كايم وفيبر..

(٨٣) انظر ياسين الحافظ: الهزيمة والأيديولوجية المهزومة. وانظر أيضا عرضا للكتاب وتعليقا عليه في، منير الخطيب: مفهوم الأيديولوجيا في الفكر العربي المعاصر، مجلة الوحدة (سابق)، ص ١١٠ وما بعدها.

(*) تجدر هنا ملاحظة أنه يمكن إغفال بعض المعلومات المهمة في الكتابين، لكن الشاهد القوي المراد عندنا حاصل وواضح ولو بالتعريف المقتضب المذكور، أي ظاهرة التقسيم والتجزيء.

(**) انظر أيضا: محمد نور فرحات: عن التحولات الاجتماعية والأيديولوجيا الإسلامية، وتمييزه بين الدين أو الإسلام وبين «الأيديولوجيا» أو الإسلامية.. في الإسلام السياسي(عمل جماعي) تحرير محمود أمين العالم، النجاح الجديدة، ط ٢/ ١٩٩١، ص ١٥٥ -١٥٦.

(٨٤) من كتابه: في فكرنا المعاصر، قضايا معاصرة ١ دار التنوير، ط ١/ ١٩٨١. وذلك في سياق مناقشته لمكسيم رودنسون في كتابه «الإسلام والرأسمالية».

(٨٥) حنفي: في فكرنا المعاصر، ص ١٥١.

(٨٦) نفسه.

(٨٧) نفسه، ص ١٥٣.

(٨٨) حنفي: التراث والتجديد، ص ١٣٠.

(٨٩) نفسه، ص ١٣١. وقد تقدم الحديث عن هذه النقطة كإشكال مصطلحي في مدخل هذه الدراسة.

(٩٠) نفسه.

(٩١) محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، مركز الإنماء القومي، بيروت ١٩٨٧، ص ٧٢.

(٩٢) محمد أركون، لوي غارديه: الإسلام والغد، ص ١١٦.

(٩٣) أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص ١٦٩ ــ ١٧٧ ــ ١٨٢.. وانظر له: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط ١/ ١٩٨٦. حيث يتحدث عن «ترسانة من المصطلحات ذات القابلية الكبرى للاستخدام الأيديولوجي» من قبيل (الميت «الأسطورة»)، والمعتقدات، أو الاعتقاد، والشعائر، والمقدس «أو الحرام باللغة القديمة»)، والرمز، والعلامة، والمخيال والعقلاني، واللاعقلاني.. والدنيوي أو المدنس، والعلمانية والعلمنة، ونظام الإنتاج، والطبقة الاجتماعية..) فـ«كل مصطلح يحيلنا إلى مفاهيم ومعان متطاولة وضبابية وقابلة للاستغلال في اتجاه عمومي أو دقيق (...) تبعا للإطار الفكري السائد أو لضغط المحيط الأيديولوجي أو لأهداف

الباحث..» ص ٢٠٨ وما بعدها. وبخصوص «الأيديولوجيات والسيادة العليا» يقول: «لاشك أن ظاهرة الأيديولوجيات قد وجدت في الماضي العربي الإسلامي، ولكنها صفيت من الساحة أو نقدت تحت اسم الطوائف والهرطقات والضلال الديني..»»، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص ١٧٨. وهو يقصد الفرق والاتجاهات الكلامية أو الفقهية أو السياسية المخالفة لمذهب أهل السنة والجماعة الحاكم والسائد، حيث كان ينبغي لهذه الفرق والاتجاهات على شذوذها أن تستمر وتسود بدورها.

وانظر عملا قريبا أو منطلقا من هذا التصور، إدانة أهل السنة باعتبارهم «خاتمة حركة الاجتهاد» و «تواطئهم مع السلطة» ومحاصرتهم التيارات المنشقة.. إلخ، في: بنسالم حميش، التشكلات الأيديولوجية في الإسلام، الاجتهادات والتاريخ. الهلال العربي للطباعة والنشر، ط ١/ ١٩٨٨.

(٩٤) أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص ١٧٧ ـ ١٧٨.

(٩٥) نفسه، ص ٢٢٩. وانظر مزيدا من أشكال وأوجه التعامل مع «الأيديولوجيا» بالاعتبارات السابقة التي تحدثنا عنها في: محمود أمين العالم: الوعي والوعي الزائف، ص ٣٣ وما بعدها، تحت عنوان «دراسة في الأيديولوجيا العربية الحديثة ملاحظات منهجية».

(*) يجعل د.الجابري «الطرح الأيديولوجي» إحدى الخطوات المنهجية المهمة عنده لقراءة التراث. ومعناه «الكشف عن الوظيفة الأيديولوجية الاجتماعية والسياسية التي أداها الفكر المعني». وبالرغم من أنه تحدث في خطوة منهجية سابقة عن «التحليل التاريخي» باعتباره ربطا لفكر صاحب النص «بمجاله التاريخي بكل أبعاده الثقافية والأيديولوجية والسياسية والاجتماعية» ذهب إلى أن هذا «التحليل التاريخي سيظل ناقصا صوريا مجردا ما لم يسعفه الطرح الأيديولوجي». نحن والتراث، قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي. المركز الثقافي العربي، التنوير، ط ٤/ ١٩٨٥. ص ٢٤.

(٩٦) العروي: مفهوم الأيديولوجيا، ص ١٢٧.

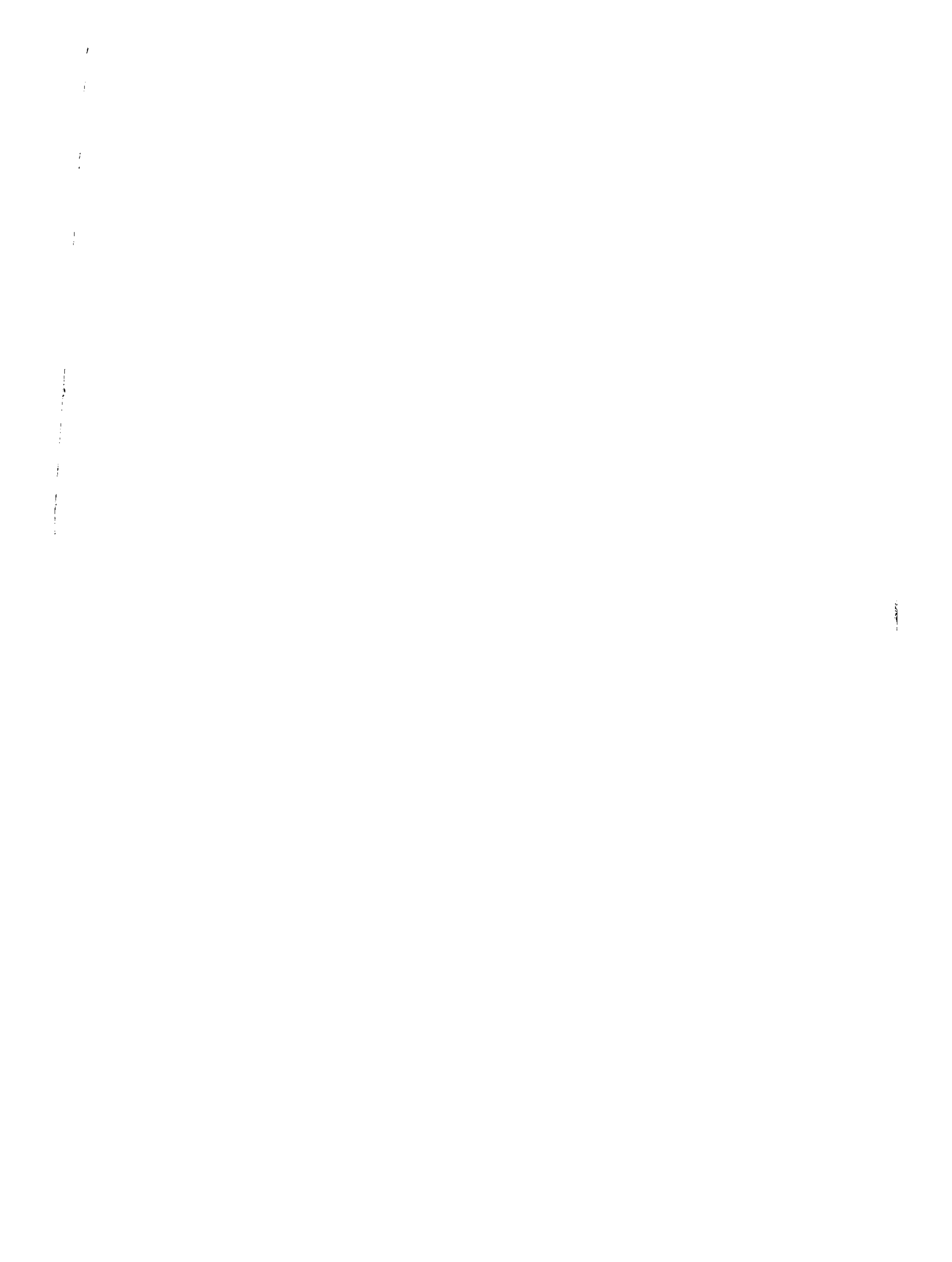
(٩٧) صلاح قنصوة: المثقف المصري إزاء المشكلة الزائفة للهوية، (مجلة الاجتهاد، سابق) ص ١٠٨.

(*)أي الفكر العربي المعاصر، وأما في الفكر الغربي فالرواج الآن لمقولات: ما بعد الحداثة، ونهاية التاريخ، والعولمة.. التي تجد لها بدورها صدى كبيرا في أوساط النخب العربية.

الفصل الثالث

الحداثة في الفكر العربي المعاصر..

بين آفة الانقطاع وآفة الاتباع



يكتسي لفظ «الحداثة» في الفكر العربي المعاصر من الأهمية والانتشار أكثر مما يكتسيه مصطلح «أيديولوجيا» المتقدم، حتى إنه ليمكن القول بمنطق «الأيديولوجيا» نفسها، إن «الحداثة» هي «أيديولوجية العصر» في هذا الفكر(*). بما تحمله من «قيم» و«مبادئ» تصورية أو عملية يرجع معظمها، إن لم نقل كلها إلى الفلسفة العلمانية الأم، الحاضنة لمجموع المصطلحات والمفاهيم والتصورات الغربية المعبرة عن مرحلة النهضة، وفلسفة الأنوار، وفكر الحداثة وما بعد الحداثة، حيث ارتبط المصطلح في البيئة الغربية بمرحلة تحول تاريخية كبرى أعاد فيها الغرب بناء ذاته وسمحت له بولوج عالم الزعامة والصدارة.

ثم إن الذي أضاف إلى مصطلح «الحداثة» هذه «القيمة» الزائدة في الفكر العربي المعاصر، كونه يعبر عن مضامين تفيدها مصطلحات كثيرة في الفكر العربي والإسلامي على حد سواء. فنجد في الحداثة معاني: التجديد والنهضة والإبداع والتقدم والإحياء والبعث... وغيرها من المصطلحات ذات الأثر النفسي الكبير على الوجدان والضمير العربيين باعتبارها مطالب أساسية وغايات مرجوة أمام أوضاع التخلف والتردي والتبعية والتقليد.

فرواج وشيوع المصطلح إنما يعكس النزعة الحادة والطموح القوي الحالم نحو التغيير الذي بلغ في حالات من التضخم حد إعلان التبعية والالتحاق الكلي والشامل بالغرب، لعل ذلك يحدث إقلاعا ونهوضا في البنى التقليدية في المجتمع! والذي ينبغي أن لا ننساه، أن استعمال «الحداثة» هناك هو تعبير عن واقع متحقق بالفعل، وأن استعمالها هنا هو تعبير عن رغبة وتطلع وحلم مرجو ومرتقب.

لكن هل مصطلح «الحداثة» هذا، غريب عن الثقافة العربية الإسلامية كل هذه الغربة، لدرجة أنه لا يذكر إلا منتميا إلى الحقل الثقافي الغربي ومحملا بمضامينه، أم أن له أصولا وجذورا فيها قبل أن يرد عليها بجذور وأصول أخرى؟

لنبدأ بالنظر في المعاجم اللغوية، ثم نعقبها بالنظر في الأصول الشرعية، ثم في الاستعمالات المتأخرة بما فيها الاستعمال الغربي وغلبة مفهومه على سائر المفاهيم.

المبحث الأول: المصطلح و المفهوم في اللغة والشرع والاصطلاح

مهما اختلفت عبارات المعاجم وتعددت معاني مادة (حدث) فإنها تجمع على أن المراد منها شيء جديد يقع في الحاضر أو المستقبل و «يقطع» مع الماضي والقديم«قطعا» قد يتخذ شكل مغايرة أو مخالفة أو مناقضة، بحيث لا يكون «الحادث» على مثال أو نموذج سابق. ومن ذلك قولهم: «الحديث نقيض القديم(...) والحدوث كون الشيء لم يكن، وأحدثه الله فحدث. وحدث أمر أي وقع(...) و استحدثت خبرا أي وجدت خبرا جديدا..»[١]. «و الحديث من هذا، لأنه كلام يحدث منه الشيء بعد الشيء. ورجل حدث حسن الحديث[٢]. [والحديث: الخبر].«وحداثة السن كناية عن الشباب وأول العمر»[٣]. فـ«شاب حدث، فتي السن(...) ورجل حدث، أي شاب [وطري السن].. والحديث: الجديد من الأشياء..»[٤]. و «يقال: أخذ الأمر بحدثانه وحداثته، أي بأوله وابتدائه..»[٥]. «ومحدثات الأمور، ما ابتدعه أهل الأهواء من الأشياء التي كان السلف الصالح على غيرها»[٦].

نقف أيضا على تعريفات فيها بعض التضمينات الفلسفية والكلامية، من قبيل كون «الحدوث: عبارة عن وجود الشيء بعد عدمه. و (الحدوث الذاتي) هو كون الشيء مفتقرا في وجوده إلى غيره. و (الحدوث الزماني) هو كون الشيء مسبوقا بالعدم زمانيا. والأول أعم مطلقا من الثاني..»[٧]. و «الحدوث: كون الشيء بعد أن لم يكن عرضا كان ذلك أو جوهرا، وإحداثه إيجاده(...) والمحدث ما أوجد بعد أن لم يكن عرضا كان ذلك أو جوهرا، وإحداثه إيجاده(...) والمحدث ما أوجد بعد أن لم يكن وذلك إما في ذاته أو إحداثه عند من حصل عنده»[٨].

وأود أن أرجع هنا إلى كلمة الـ«نقيض» المتكررة في هذه المعاجم لفظا أو معنى.. والتي تفيد كما أشرنا نوعا من «القطع» مع الماضي والقديم. إلا أنه بإمعان النظر يتضح أن الاعتبار الوحيد تقريبا المتحكم في تعريفات (حدث) هو الاعتبار الزمني. وهذا صحيح دون شك، فلفظ (حدث) يدور مع عقارب الساعة ويطوي الزمن دوما إلى الأمام. لكن إذا نظرنا إليه من زاوية «موضوعية» فإننا سنلمس نوعا

من الاستصحاب الضمني للقديم والماضي. و «الحديث» أو «التحديث» يظهر في شكل استيعاب له أو تجاوز، بحيث يلتقي هنا مع معنى «الجديد» أو «التجديد».

فالحديث الذي هو كلام «يحدث منه الشيء بعد الشيء» مفيد لهذا المعنى، معنى استصحاب أو استمرارية «أصل» النمو والانتقال من طور إلى طور.. و «محدثات الأمور في اعتبار الشرع ما ابتدعه أهل الأهواء من الأشياء التي كان السلف الصالح على غيرها». وهو مفيد بمفهوم المخالفة، أن ما أحدث وابتدع مستصحبا «ما كان عليه السلف الصالح» فليس بمردود. وسنزيد هذا الأمر توضيحا في تناولنا للمصطلح من الجانب الشرعي..

في القرآن الكريم نجد من مشتقات (حدث): أحدث، محدث، يحدث، في خمس آيات تفيد كلها «الشيء الجديد»، الذكر الجديد إنزاله.. الأمر الجديد.. وذلك في قوله تعالى:

«فلا تسألني عن شيء حتى أحدث لك منه ذكرا» [(٩)].

«ما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث إلا استمعوه وهم يلعبون» [(١٠)].

«وما ياتيهم من ذكر من الرحمن محدث إلا كانوا عنه معرضين» [(١١)].

«وصرفنا فيه من الوعيد لعلهم يتقون أو يحدث لهم ذكرا» [(١٢)].

«لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا» [(١٣)].

ففي قوله تعالى «ما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث»، «أي جديدا إنزاله» [(١٤)]. وأيضا «يجدد لهم الذكر وقتا فوقتا، ويحدث لهم الآية بعد الآية والسورة بعد السورة» [(١٥)].

فالمحدث إذن «الجديد، أي الجديد نزوله متكررا(...) وليس المراد بمحدث ما قابل القديم في اصطلاح علم الكلام لعدم مناسبة السياق النظم..» [(١٦)]. فالذكر هنا أصل مستمر ودائم، والمحدث أو الجديد من سور أو آيات (أحكام أو غيرها) إنما يتم داخله لا خارجه أو بانقطاع عنه، فهي جزء من الذكر نفسه.

وفي الحديث النبوي الشريف، نجد الأحاديث المتضمنة لألفاظ «المحدثات».. «محدثة».. تفيد المعنى نفسه، بالرغم مما شاع واشتهر عنها من رفض وذم لكل

«محدث» خاصة في عصور الانحطاط والجمود والتقليد وطغيان الفكر الرافض لكل اجتهاد وتجديد وإبداع. وهو الفكر الذي تصدى له كثير من العلماء بالتصحيح والتقويم. الفكر الذي نظر إلى جانب يخدم «نظام» الاستراحة أو الاستقالة العقلية التي يكرسها، وعطل جوانب أخرى كثيرة وقوية في دعوتها إلى الفعل والحركة والنظر والإبداع والتجديد والاجتهاد. نقرأ للحافظ بن حجر في تعليقه على حديث «.. وشر الأمور محدثاتها..»[١٧]، قوله: «و المحدثات» بفتح الدال جمع محدثة، والمراد بها ما أحدث وليس له أصل في الشرع، ويسمى في عرف الشرع بدعة. وما كان له أصل يدل عليه الشرع فليس ببدعة. فالبدعة في عرف الشرع مذمومة بخلاف اللغة، فإن كل شيء أحدث على غير مثال يسمى بدعة سواء كان محمودا أو مذموما. وكذا القول في المحدثة وفي الأمر المحدث الذي ورد في حديث عائشة «من أحدث من أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد»[*]، وفي حديث جابر «وكل بدعة ضلالة»(...). [قال]: وجاء عن الشافعي أيضا ما أخرجه البيهقي في مناقبه قال: «والمحدثات ضربان، ما أحدث يخالف كتابا أو سنة أو أثرا أو إجماعا، فهذه بدعة الضلال. وما أحدث من الخير لا يخالف شيئا من ذلك فهذه محدثة غير مذمومة».(...) وثبت عن ابن مسعود أنه قال: «قد أصبحتم على الفطرة، وإنكم ستحدثون ويحدث لكم. فإذا رأيتم محدثة فعليكم بالهدي الأول فمما حدث تدوين الحديث ثم تفسير القرآن ثم تدوين المسائل الفقهية المولدة عن الرأي المحض ثم تدوين ما يتعلق بأعمال القلوب(...) وتدوين القول في أصول الديانات..»[١٨].

قد لا نحتاج إلى توضيح أو تعليق على هذا الكلام، ولكن نضيف إليه، ما ذهب إليه ابن عبد السلام في تمييزه أيضا بين أنواع البدع، قال: «البدعة فعل ما لم يعهد في عصر الرسول(ص) وهي منقسمة إلى بدعة واجبة، وبدعة محرمة، وبدعة مندوبة، وبدعة مكروهة، وبدعة مباحة. والطريق في معرفة ذلك أن تعرض البدعة على قواعد الشريعة: فإن دخلت في قواعد الإيجاب فهي واجبة، وإن دخلت في قواعد التحريم فهي محرمة وإن دخلت في قواعد المندوب فهي مندوبة، وإن دخلت في قواعد

المباح فهي مباحة»[19]. وما ذهب إليه الإمام النووي في تعليقه على حديث جابر المتقدم «وشر الأمور محدثاتها، وكل بدعة ضلالة..»، قال: «كل بدعة ضلالة، هذا عام مخصوص» وذكر تقسيم العلماء للبدعة إلى الأرقام الخمسة آنفة الذكر. ثم قال: «ويؤيد ما قلناه قول عمر بن الخطاب(رض) في التراويح: نعمت البدعة. ولا يمنع من كون الحديث عاما مخصوصا قوله: كل بدعة، مؤكدا بكل. بل يدخله التخصيص مع ذلك، كقوله تعالى: «تدمر كل شيء»[20][21]. وكذلك الخطاب في تعليقه على حديث «.. وإياكم ومحدثات الأمور، فإن كل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة» قال:«وقوله كل محدثة بدعة، فإن هذا خاص في بعض الأمور دون بعض، وكل شيء أحدث على غير أصل من أصول الدين وعلى غير عياره وقياسه، وأما ما كان منهما مبنيا على قواعد الأصول ومردودا إليهما، فليس ببدعة ولا ضلالة والله أعلم»[22].

ونجد في الحديث النبوي أو الآثار المروية عن الصحابة استعمالات أخرى لمادة (حدث) تقدمت في التعريف اللغوي، نذكر منها على سبيل المثال، ما ذكره البخاري في كتاب، الفتن «باب قول النبي(ص): «هلاك أمتي على يد أغيلمة سفهاء» وفيه من كلام عمرو بن يحيي بن سعيد: «وإذا رآهم غلمانا أحداثا..»[23]. وفي كتاب الحج، «باب فضل مكة وبنيانها» أحاديث عن عائشة رضي الله عنها حول هدم البيت وفيها: «لولا حدثان قومك بالكفر لفعلت»، «لولا أن قومك حديث عهدهم بالجاهلية»، «لولا حداثة قومك بالكفر لنقضت البيت»[24]. وعند مسلم في كتاب الصيام «باب جواز الصوم والفطر..» من كلام ابن عباس(رض) وفيه «وكان صحابة رسول الله(ص) يتبعون الأحدث فالأحدث من أمره..»[25]. قال النووي: «وهذا محمول على ما علموا منه النسخ أو رجحان الثاني مع جوازهما»[26].

إن الأحاديث والآثار المتقدمة وتعليقات العلماء وشروحهم عليها، تفيد بوضوح أن المحدث أو المبتدع في الشرع ليس دائما قبيحا ولا شرا ولا مذموما [*]. كما أنه ليس دائما نقيضا للقديم ومقابلا له. وبتعبير آخر ليس انقطاعا عنه، وإنما استمرارا له وتواصلا معه. وعبارات من قبيل «ما ليس منه»، «على غير أصل» «ليس في كتاب»،

«لم تمض به سنة»، «على غير أمرنا».. موضحة لهذا المعنى بشكل جيد. وقد يفهم البعض ويستخلص من هذا أن معنى الحداثة هنا قد انقلب إلى عكس المراد منه، وأصبح يفيد «انغلاقا» ونظرة إلى الماضي بعدما قيدناه بأصول وقواعد، بخلاف ما هو مراد من انطلاق وإبداع وانفتاح على الحاضر والمستقبل. وهذا في الواقع من المغالطات الفاسدة التي تروم سلخ الذات عن هويتها وحضارتها وانتمائها التاريخي فالانطلاق والإبداع والانفتاح كل ذلك مرغوب ومطلوب شرعا وعقلا وواقعا، لكن من خلال المقومات الذاتية والخصوصيات الحضارية للأمة، وبغير هذا يكون الانفتاح ضربا من الانقطاع والانفصال عن تلك الأصول، وشكلا من أشكال الإتباع والالتحاق بأصول وخصوصيات حضارية أخرى، وتقليدا في أسوأ حالاته، أخطر من التقليد التاريخي الذي عرفته الأمة. فهذا التقليد وإن عطل عقلها وفكرها فإنه حافظ على هويتها وأصولها بالرغم مما ألحق بها من تشوهات، والغرب نفسه لم يعرف هذا النوع من الانقطاع، بل كانت الحداثة فيه نتاج سيرورة تاريخية من الأحداث والتحولات، فلولا منجزات الإصلاح الديني، وعصر النهضة وفلسفة الأنوار.. لما عرف الغرب ميلاد الحداثة، فهي استمرار وتواصل مع تاريخه المحلي، تضرب بنسب إلى رحم العلمانية «هوية الغرب» بمختلف تجلياتها.

إننا من خلال الأصول اللغوية والشرعية نجد أن «الحديث» هو شيء موصول غير منقطع أو مفصول. والمعنى الذي اشتهر بعد ذلك والذي يفيد مناقضة القديم(الحدوث/ القدم) لدى الفلاسفة والمتكلمين خاصة، يجد تبريره في تحدي الوافد الفلسفي اليوناني وتصوراته للوجود «العالم الطبيعي»، و «صانع» الوجود وما يتعلق به.. ولهذا نجد كثيرا من مشتقات مادة (حدث) تفيد هذا المعنى في «الاصطلاح الكلامي» وخاصة: «حدوث» «حادث» «محدث» «حوادث»، كحدوث العالم وقدمه، وكون الصفات والأفعال المتعلقة بالذات قديمة قدم الذات أو محدثة، وقدرة الإنسان على إحداث أفعاله أو عدم قدرته[٢٧].. وغير ذلك.

والمحدث عندهم أقسام وأنواع، وجعله بعضهم مرادفا ومماثلا للمخلوق فقالوا عن القرآن ـ كلام الله ـ محدث مخلوق»[٢٨]. ومنهم من لا يسوي ويماثل بينهما،

ومنهم من يجعل لذلك أقساما ويحدد له شروطا..[٢٩].

ويكفي أن ننقل هاهنا نماذج عن ابن تيمية وتلميذه ابن القيم في استعمالات المتكلمين لمادة «حدث» ومشتقاتها، وكذلك تمييزهما بين «المحدثات» في اصطلاح المتكلمين - وبين «المحدثات» في الدين جملة أو الاصطلاح العام. فقد ذكر ابن تيمية عن بعض المتكلمين قولهم: «لو كان (= الله» قد استوى على العرش، لكان قد أحدث حدثا وقامت به الحوادث، لأن الاستواء فعل حادث، كان بعد أن لم يكن، فلو قام به الاستواء قامت به الحوادث. ومن قامت به الحوادث فقد أحدث حدثا، والله تعالى منزه عن ذلك لقول النبي(ص): «لعن الله من أحدث حدثا أو آوى محدثا» ولقوله: «إياكم ومحدثات الأمور، فإن كل بدعة ضلالة». ورد على هذا بقوله: «الحادث في اللغة ما كان بعد أن لم يكن. وأما المحدثات التي ذكرها النبي(ص) فهي المحدثات في الدين، وهو أن يحدث الرجل بدعة في الدين لم يشرعها الله، والإحداث في الدين مذموم من العباد والله يحدث ما يشاء لا معقب لحكمه»[٣٠]. أنكر ابن تيمية أيضا على الفلاسفة والمتكلمين طريقتهم في التعامل مع المصطلحات والألفاظ، وذلك بتحميلهم للألفاظ معان محددة سلفا تخص «علمهم» أو مجالهم، ثم محاولتهم تعميم تلك المعاني على سائر العلوم والمجالات. يقول، والشاهد عندنا في قوله ما يتعلق بلفظ «حدث»: «فهؤلاء عمدوا إلى لفظ القديم والغني والواجب بنفسه، فصاروا يحملونها على معاني تناقض ثبوت الصفات، وتوسعوا في التعبير ثم ظنوا أن هذا الذي فعلوه هو موجب الأدلة العقلية وغيرها، وهذا غلط منهم(...). ثم عمدوا إلى ما جاء في القرآن والسنة من تسمية الله تعالى بأنه أحد وواحد، علي، ونحو ذلك من نفي المثل والكفء عنه. فقالوا: هذا يدل على المعاني التي سميناها بهذه الأسماء، وهذا من أعظم الافتراء على الله(...). وكذلك «المتفلسفة» عمدوا إلى لفظ الخالق والفاعل والصانع والمحدث ونحو ذلك، فوضعوها لمعنى ابتدعوه وقسموا الحوادث إلى نوعين: ذاتي وزماني. وأرادوا بالذاتي كون المربوب مقارنا للرب أزلا وأبدا. فإن اللفظ على هذا المعنى لا يعرف في لغة أحد من الأمم، ولو جعلوا هذا اصطلاحا لهم لم ننازعهم فيه، لكن قصدوا بذلك

التلبيس على الناس، وأن يقولوا نحن نقول بحدوث العالم وأن الله خالق له وفاعل له وصانع له ونحو ذلك من المعاني التي يعلم بالاضطرار أنها تقتضي تأخر المفعول، لا يطلق على ما كان قديما بقدم الرب مقارنا له أزلا وأبدا. وكذلك فعل من فعل بلفظ «المتكلم» وغير ذلك من الأسماء، ولو فعل هذا بكلام سيبويه وسقراط لفسد ما ذكروه من النحو والطب، ولو فعل هذا بكلام آحاد العلماء، كمالك والشافعي وأحمد وأبي حنيفة لفسد العلم بذلك ولكان ملبوسا عليهم، فكيف إذا فعل هذا بكلام رب العالمين؟»[٣١].

وفي السياق نفسه نجد ابن القيم يميز بين المعنى الإيجابي لـ«حدث» وبين معناها السلبي. ففي مناقشته لمسألة «الكسب والجبر» عند طوائف من المتكلمين وخاصة ما تعلق بـ«إحداث العبد لفعله بقدرته ومشيئته» أو كونه «فاعلا في الحقيقة بمعنى مكتسبا»، قال: «أما لفظ الإحداث فلم يجئ إلا في الذم، كقوله(ص): «لعن الله من أحدث حدثا أو آوى محدثا» فهذا ليس بمعنى الفعل والكسب. وكذلك قول عبد الله بن مغفل لابنه «إياك والحدث في الإسلام» [قال ابن القيم]: ولا يمتنع إطلاقه على فعل الخير مع التقييد. قال بعض السلف إذا أحدث الله لك نعمة فأحدث لها شكرا، وإذا أحدثت ذنبا فأحدث له توبة. ومنه قولهم[م]: هل أحدثت توبة؟ وأحدث للذنب استغفارا.ولا يلزم من ذلك إطلاق إسم المحدث عليه والإحداث على فعله..»[٣٢].
ولتوضيح الاضطراب في الاستعمال الكلامي لمادة «حدث» نقرأ لابن تيمية هذا النص الذي ذكره على لسان «نفاة الصفات» وهو أحد أعمدتهم في استدلال. قالوا: «إنما نفينا الصفات لأن دليلنا على حدوث العالم وإثبات الصانع دل على نفيها، فإن الصانع أثبتناه بحدوث العالم، وحدوث العالم إنما أثبتناه بحدوث الأجسام، والأجسام إنما أثبتنا حدوثها بحدوث الصفات التي هي الأعراض. أو قالوا: إنما أثبتنا حدوثها بحدوث الأفعال التي هي الحركات. وإن القابل لا يخلو منها، وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث. أو إن ما قبل المجيء والإتيان والنزول كان موصوفا بالحركة، وما اتصف بالحركة لم يخل منها أو من السكون الذي هو ضدها، وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث. فإذا ثبت حدوث الأجسام قلنا إن المحدث لابد له من

محدث، فأثبتنا الصانع بهذا. فلو وصفناه بالصفات أو بالأفعال القائمة به لجاز أن تقوم الصفات والأفعال بالقديم، وحينئذ فلا يكون دليلا على حدوث الأجسام فيبطل دليل إثبات الصفات»[٣٣].

هناك مصدر آخر مهم يحيلنا أيضا على هذا الاضطراب في الاستعمال، وعلى مستوى التعريف لمعنى الحدوث عند المتكلمين، وأن منهم من ينحو به نحو التعريف الشامل المستوعب، أقصد كتاب«المواقف» لعضد الدين الإيجي، فالحدوث كما تقدم في اللغة، «نقيض للقدم» و«كون الشيء بعد أن لم يكن». وهذه من التعريفات المنقولة عن الاصطلاح الكلامي والفلسفي، وهي مترددة بين «قديم (= غير) سابق» وبين«عدم سابق». ونجد عند الإيجي توضيحا لهذا التردد في قوله بأن «الحادث هو المسبوق بالعدم، أي يكون عدمه قبل وجوده، فيكون له أول هو معدوم قبله. وقيل هو المسبوق بالغير، فيكون أعم، إذا المعلول القديم إن ثبت كان حادثا بهذا المعنى. قال الحكماء: الممكن لذاته غير مقتض للوجود، ولغيره مقتض له. وما بالذات مقدم على ما بالغير، فإذا لا وجوده مقدم على وجوده بالذات. وهو الحدوث الذاتي..»[٣٤)(*]. وذكر في إحدى نكته أن «الحدوث لا يعقل إلا بسبق أمر عليه، فهو إما عدمه أو أمر آخر، وإنما اختلف تفسيره نظرا إليه»، «قال الحكماء الحدوث بمعنى المسبوقية بالعدم يستدعي مادة ومدة..»[٣٥].

يطرح الأيجي مسألة أخرى مهمة أيضا تتعلق بالأسس المرجعية للحدوث، يميز فيها بين المرجعية «الملية» الدينية، والمرجعية «الفلسفية» المادية التي لم تعرف الوحي ولا اهتدت بهديه. ففي حديثه عن «عوارض الأجسام» ذكر خمسة احتمالات للأجسام المحدثة، فهي «إما أن تكون محدثة بذواتها وصفاتها، أو قديمة بذواتها محدثة بصفاتها، أو بالعكس. فهذه أربعة أقسام. ثم إما أن نقول بواحد منها أو لا نقول، فهذه خمسة احتمالات.

• الأول: أنها محدثة بذواتها وصفاتها، وهو الحق وبه قال المِلّيون من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس.

• الثاني: أنها قديمة بذواتها وصفاتها وإليه ذهب أرسطو ومن تبعه من متأخري

الفلاسفة(...).

• الثالث: قديمة بذواتها محدثة بصفاتها، وهو قول من تقدم أرسطو من الحكماء، وهؤلاء قد اختلفوا في تلك الذوات...الخ»[٣٦].

إن ما يمكن إفادته من استعمالات وتعريفات المتكلمين والفلاسفة بالنسبة لموضوعنا حول مسألة «الحدوث»، أنها لا تفيد كلها هذا القطع مع الماضي والنقض للقديم، بل فيها ما يعتبر المُحدث أو الحادث.. استمرارا لـ «غير» سابق واتصالا به. فمناقشة مسألة الأفعال والصفات مثلا هي من حيث تعلقها واقترانها بالذات، إلهية وإنسانية. وكذلك حدوث أجزاء داخل كل هو الكون أو العالم الطبيعي.. الخ. هذا بالرغم من كون معظم تعريفاتهم قد نحت إلى نفي الوجود السابق، وتأكيد أولية العدم على الحدوث، التعريف الذي نجده في معاجم اللغة كذلك. إننا من خلال التعاريف المتقدمة لمادة «حدث» ومشتقاتها على العموم (لغة، شرعا، اصطلاحا)، يمكننا القول بأن العديد من العناصر والمعاني الإيجابية للتحديث قد تم طمسها بفعل عاملين أساسيين:

الأول: يتجلى في ارتباط هذا المصطلح تاريخيا ـ طيلة عصور الجمود وما يزال ـ بمعان سلبية وقدحية تدخل فعلا في وعيد الأحاديث النبوية المتقدمة. فمعظم المحدثات الطارئة في تلك العصور كانت بعيدة عن الشرع ومعياره، سواء في ذلك ما طرأ على العقيدة من بدع وضلالات شركية أو تأويلات بعيدة.. أو ما طرأ على الفقه من تفريعات وإغرابات ندت عن مقاصده ومراميه.. أو على الحكم والسياسة الشرعية من انحرافات أملتها الأغراض والأهواء.. وغير ذلك. فكان «طبيعيا» أن تلازم تلك المعاني المصطلح وتؤثر فيه، بل وتوجه النظر إليه بمنظار سلبي، وتهمل إشارات وتوضيحات طائفة من العلماء كالعز بن عبد السلام والإمام النووي والحافظ ابن حجر وابن القيم وغيرهم، وتذكيرهم بالأوجه الإيجابية والنافعة التي يمكن أن يحملها الأمر المحدث سواء تعلق الأمر بالدين أم بالدنيا. وهو أمر لا يكاد يختلف في شيء عما قرره العلماء من ضرورة الاجتهاد والتجديد في أمور الدين والدنيا بشروطه المعروفة.

الثاني: يتجلى في غلبة الاصطلاح الكلامي والفلسفي على اللفظ، حتى إنه غدا «الاصطلاح الخاص» للمتكلمين والفلاسفة. فأمسى لا يعرَّف إلا من خلال قضاياهم النظرية كما لاحظنا في تعريفات بعض المعاجم اللغوية وأقوال بعض العلماء.

هذا فيما يتعلق بالأصول المرجعية لمادة «حدث» في المجال الثقافي العربي والإسلامي. ولو انتقلنا إلى «استعمالها» في نفس المجال في الفكر الحديث والمعاصر لما وجدناها تخرج عن هذا الإطار السلبي، إذ ليست هناك محاولات بلورة وتطوير وإفادة مما يتيحه المصطلح ذاتيا من إمكانات للتجديد والاجتهاد. لكن الشيء المهم والخطير في هذه المرحلة من الفكر هو الانسحاب الكامل تقريبا لكافة المضامين التي حملها المصطلح تاريخيا، لتفسح المجال أمام مضامين أخرى مهيمنة وقوية تنتمي لمجال ثقافي آخر، ومرجعية حضارية أخرى. إنها المضامين الثقافية للحداثة الغربية. إذ أصبحت الحداثة هنا لا تُعَرَّف إلا من خلال النماذج والأنماط الحداثية هناك. فكما غلب الاستعمال الكلامي والفلسفي على اللفظ في التداول التراثي، نجد الاستعمال الغربي يغلب عليه بل ويهيمن كليا في التداول الحديث والمعاصر. ولنلق أولا نظرة على المصطلح والمفهوم في مجاله الثقافي الغربي.

المبحث الثاني: الحداثة في التداول الثقافي الغربي.. وجدل الاتصال والانفصال.

يصعب جدا تتبع «ميلاد» و «نشأة» الحداثة في الفكر الغربي. وهذه الصعوبة متأتية من اختلاف المدارس والاتجاهات في نظرتها وتحديدها لمفهوم ومضامين اللفظ، والأهداف والغايات المتوخاة منه، وكذا مبررات وأسباب ظهوره ووجوده. فمنها من يضرب بجذور اللفظ وأصوله في أعماق القرون البائدة، ومنها من يضرب صفحا عن كل التاريخ ليعتبرها بنت لحظتها وآنها، ومنها من يتوسط بين هذه وتلك في هذه المرحلة أو تلك في شكل اتصال أو انفصال قريب أو بعيد..

يرى الناقد يورغان هابرماس «أن لفظة حديث» تجر وراءها تاريخيا طويلا، ذلك أن كلمة Modernus اللاتينية استعملت لأول مرة في نهاية (ق٥ م) لتمييز الحاضر المسيحي لتلك الفترة عن الماضي الروماني والوثني. وبالرغم من المضامين المختلفة التي اتخذتها لفظة «حديث» إلا أنها تعبر عن «وعي مرحلة تتحدد بالقياس إلى ماض، لكي يقدم نفسه (أي الوعي) وكأنه نتيجة انتقال من القديم إلى الجديد»(١).

وتذهب بعض المعاجم إلى أن «حداثة»، «كلمة استخدمت بكثرة منذ القرن العاشر في السجلات الفلسفية والدينية، وتقريبا دائما، بمعنى تقريضي (انفتاح وحرية العقل، معرفة الوقائع المكتشفة حديثا، أو الأفكار المتبلورة حديثا، غياب الكسل والروتين).. أو بمعنى قدحي (سخافة، اهتمام زائد بالموضة، حب التغيير من أجل التغيير، ميل نحو هجران الماضي بدون تفكير ولا ذكاء لصالح انطباعات الحاضر).

وأيضا بالمعنى التقني المقابل للوسيطي (وبعض الأحيان في الاتجاه المخالف، المعاصر): فـ«التاريخ الحديث» هو تاريخ أحداث ما بعد سقوط القسطنطينية في سنة ١٤٥٣م، و «الفلسفة الحديثة» هي فلسفة (ق ١٦م) والقرون التالية إلى يومنا هذا..»(٢).

وفي التماسه لتاريخ موجز لدلالات كلمة الحداثة، يقول لوفيفر: «في القرون الوسطى وفي المدن التي كانت تدار وفقا لنظام المجالس البلدية (في شمال فرنسا) أو القنصليات في جنوبها، أي وفقا لعقد مثبت، كان الممثلون المنتخبون أو المدعوون سلفا للمثول يدعون بـ«الحديثين». أما أولئك الذين كانت فترتهم التمثيلية

تشارف على الانتهاء فقد كانوا يدعون بـ«القدامى» تمييزا لهم عن الحديثين.

وكان المفهوم الأخير (أي الحديث) يجمع بين دفتيه فكرتين اثنتين: التجديد Le renouvellement من جهة، وقدر من الانتظام في حركة التجديد من جهة ثانية(...). أخذ هذا المفهوم يظهر في تواريخ متباينة وفي قطاعات مختلفة من الحياة الاجتماعية والسياسية، وفي ميدان الثقافة خصوصا محملا بمعان إشكالية على الدوام(...) (مثلا) مع نهايات القرون الوسطى، وفي الفترة التي كان الفكر والفن يقدمان نفسيهما فيها باعتبارها بعثا للنتاجات العريقة. كان يجري استخدام مصطلح «الموسيقى الحديثة» في مقابل «الموسيقى البائدة»(...)، ومنذ تلك الفترة بدأت تواصل الظهور تقنيات وأبحاث مجددة شكلت ما يشبه «حداثة» عدوانية. ولقد بلغت إشكالية هذا المعنى أوجها في نهاية (ق ١٨) مع الصراع الشهير بين القدامى والمحدثين..»[٣].

فـ«منذ (ق ١٧/ ١٨) تم وضع الأسس الفلسفية والسياسية للحداثة والتي تمثلت في الفكر الفرداني والعقلاني الذي كان ديكارت وفلاسفة التنوير أهم من دعا إليه وبشر به، كما ظهرت الدولة المركزية المعتمدة على التقنيات الإدارية الحديثة بدل الأساليب العتيقة للنظام الفيودالي، إضافة إلى بدايات وضع القواعد الأولية للعلوم(...). أما على الصعيد الثقافي فإن هذين القرنين تميزا بفصل ما هو ديني عما هو دنيوي.. وبالرغم من ذلك فإن الحداثة لم تكن تعبيرا عن نمط حياة بقدر ما كانت تعبر عن بدايات تنفيذ المشروع الحضاري البرجوازي الليبرالي.. لذلك لا يمكن استبعاد الخلفية الأيديولوجية عن كل تصور للحداثة...»[٤]. «لقد عاصر ميلاد الحداثة إعادة النظر في النظام الاجتماعي التقليدي، ومجهودا لاستبداله بنظام اجتماعي عقلاني. لهذا رأينا تطور الكثير من المذاهب الاجتماعية عند نهاية (ق١٨وق ١٩)»[٥].

ولو حاولنا التركيز على تعاريف ذات طابع مذهبي أو نزعة معينة، فإننا نجد مثلا: علماء الاجتماع يحاولون «تعريف الحداثة على نحو أكثر إيجابية، وذلك من خلال مبدأ«الحركية» Mobilité، مثلا حركة التقنية، والحركية الاجتماعية (العلاقات بين الأفراد وبينهم وبين المواضيع والعمل، بما تشهده هذه العلاقات من انقلابات دائمة)،

والحركية الثقافية (هضم التغيرات الجديدة في المعرفة وفي الممارسة، والحركية الأخلاقية (الإلزام بنوع من الليونة في النشاطات والعلائق بين الأفراد، والتكيف المتجدد وقد أصبح ضروريا بفعل عوامل التغيير..)..»[٦]. وبالرغم من اعترافه بأهمية هذا التحليل، نجد لوفيفر في سياق التحليل «الدياليكتيكي» الذي يعتمده يقرر بأن التحليل «السوسيولوجي» المذكور يظل «غير خارج تماما عن إطار التناول الواحدي»، وأن «المفاجئ في تحليل كهذا، هو التناقض الحاصل بين إلزامات مبدأ الحركية، وبين تركيز الاهتمامات العامة (على كل الأصعدة)، على مشكلات الثبات والأمن والبيئة والتوازن» متسائلا في سياق تأكيد التناقضات «أفلن يكون الصراع الناجم أكثر جوهرية من كلا الطرفين؟..»[٧].

وهناك من يركز على قيمة الفرد أو النزعة «الفردانية» والتمركز حول الذات، فجورج سيل «يرى أن الإنسان الحديث يوجد في حالة قلق دائم، وأن ما يربط المدينة الكبيرة بالحداثة هو الفردانية المعاصرة. وإذا كانت النهضة قد اكتشفت قيمة الفرد، برفض النظام القديم. فإن (ق ١٨) وبعده حركة الرومانسية هما اللذان شرعا بشكل من الأشكال للفردانية الحديثة على اعتبار أن هذه الفردانية عبارة عن مطالب بالحرية الشخصية التي أصبحت قيمة عليا وليس فقط مجرد وسيلة. فالفردية L'individualité لا تعني دائما علاقة بالعالم(...)، تعني أيضا أن هذا الكائن هو عالم لذاته متمركز حول نفسه ومكتف بذاته إلى حد ما. وهو منغلق عليها من جهة ثانية»[٨].

وهناك من يركز على الراهنية والطابع «اليومي»، فـ«إذا كان للحداثة مظهر تاريخي، فإنها بالرغم من ذلك، ليست لها علاقة جدلية بالتاريخ، لأنها حديثة وخاضعة لما هو راهن(...). إن الحداثة أنتجت نوعا من «ثقافة اليومي» Culture de la quotidienneté، لدرجة أن «اليومي» Le quotidien أصبح مكونا لمظاهر الحداثة، وإذا كان التقليد يعيش على الاستمرارية وعلى التعالي، فإن الحداثة حين دشنت القطيعة مع القديم والتقليد وأقامت الاستمرارية، فإنها انغلقت حول دائرة جديدة وفقدت تلك الاندفاعية الهائلة للعقل وللتقدم وأصبحت تختلط كما يلاحظ بودريار مع اللعبة الصورية للتغيير..»[٩]. ويرى البعض «أن التعارض بين

الحداثة والتقليد هو تعارض سطحي، وليس في واقع الأمر تعارضا مطلقا ما دامت الثورة «تتأسس هي بدورها كتقليد» حيث تبني مؤسساتها وأساليب تسييرها وضبط توازنها»[(١٠)].

وهناك تعاريف أكثر تجريدا ينحو أصحابها إلى الشمول والاستيعاب والانفتاح، فعند بودريار «ليست الحداثة مفهوما اجتماعيا ولا مفهوما سياسيا ولا مفهوما تاريخيا خالصا، وإنما هي نمط مميز للحضارة يقابل نمط التقليد، أي كل الثقافات السابقة أو التقليدية. مقابل التنوع الجغرافي والرمزي لهذه الأخيرة، تفرض الحداثة نفسها كوحدة متجانسة تشع عالميا انطلاقا من الغرب، ورغم ذلك تبقى مفهوما غامضا، يوهم بتطور تاريخي وتغير في الذهنية. بطريقة مبهمة، أسطوريا وواقعيا، الحداثة تتجلى في كل المجالات، دولة حديثة، تقنية حديثة، موسيقى وفن تشكيلي حديثين، آداب وأفكار حديثة كنوع من الضرورة الثقافية». إن «الحداثة انفتاح على كل الفضاءات الفردية والاجتماعية على ما هو جديد، وعلى ما يتحقق من خلال التقدم السريع للعلوم وللتقنيات، وعلى اللغات اللازمة لكل المعارف.. ولأنها مرتبطة بكل ما هو مستحدث (وبالمجهول) فإن زمنها قورن بزمن الاستكشافات والفتوحات الرائدة»[(١١)].

وعلى العموم فمعظم التعاريف تنحو إلى إعطاء الحداثة طابع المعاصرة والمزامنة، لكنها مهما تنصلت من القديم أو التقليدي والعتيق، فإنها لا تجد بدا من إقرار بداية حاسمة لانطلاقة الحداثة كشكل تأسيسي أولي، أو كاستئناف قوي بدماء جديدة أكثر حيوية وحركية. فهناك شبه إجماع بين معظم المدارس والاتجاهات على أن تحولات (ق ١٥ / ١٦ إلى ق ١٩) المتمثلة في الإصلاحات الدينية والثورات الصناعية والسياسية وظهور المذاهب الفكرية والأدبية المختلفة..، كل ذلك كان في حد ذاته إعلانا عن مرحلة جديدة في تاريخ الغرب [(*)]، مرحلة «الحداثة أو التحديث» أو «ميلاد العقل» و«الاستنارة العقلية».. هذا بغض النظر عن كون الفكر الحداثي الغربي بقي وفيا محافظا على أصوله الحداثية هذه، أم أنه تجاوزها وأهملها. فأيا كان، فتلك «أصول قارة» تشكل مرجعا أساسيا إن لم يكن وحيدا للفكر الغربي

الحديث. فعند كرين برينتون أن «الثورة البروتستانتية» و «الحركة الإنسانية» و «الحركة العقلانية»» هي «حركات ثلاث صنعت التحول الفكري الذي ظهرت بوادره مع بداية (ق ١٨)(...). و تتميز البروتستانتية في نظره بأنها «كانت عاملا مذيبا وأقوى العوامل المذيبة في زمانها لسلطة العصور الوسطى(...). أما الحركة الإنسانية فقد اشتركت مع البروتستانتية في ثورتها على الهيمنة الفكرية للعصور الوسطى وقد مثلها فنانون وفلاسفة وعلماء وسياسيون(...) وقد أسهمت الحركة الإنسانية البروتستانتية في تقويض المعايير والقيم والأفكار والمعتقدات التي كانت سائدة في العصور الوسطى، وساهمت في طرح قيم وأفكار ومعتقدات جديدة تميزت بالتمرد على السلطة الدينية وعلى الفكر التقليدي، والتبشير بالحداثة(...) [أما] الحركة العقلانية فقد أثبتت.. أنها أكثر فاعلية و أشد تأثيرا في صياغة هذا الفكر وتكوينه(...) [فـ] هي التي قدمت البديل، وقد تم للعقلانية ذلك بفضل تعاون الفلسفة مع العلوم الطبيعية واعتمادها عليها»[(١٢)].

هناك من يميز بين الحداثة Modernité، والتحديث Modernisation. فـ«الحداثة في نظر جورج بالاندي تستعمل «لوصف الخصائص المشتركة للبلدان الأكثر تقدما على صعيد التنمية التكنولوجية، السياسية، الاقتصادية والاجتماعية» أما التحديث فإنه يستخدم «لوصف العمليات التي بواسطتها تكتسب هذه المستويات من التنمية»[(١٣)].

و «ابتداء من الستينات ظهرت تيارات فلسفية وعملية تدعو إلى نقد الحداثة وتفكيك عقلانيتها، وإعادة النظر في قدرة العقل ومعاني الكلمات والأشياء. وقد نعتت هذه التيارات بأنها تمثل «ما بعد الحداثة» Postmodernité. وقد لخص أحد دعاتها تصورها المركزي في اعتبار أن «المعرفة تغير موقعها في نفس الوقت الذي تدخل فيه المجتمعات على العصر الما بعد الصناعي، والثقافات إلى مرحلة ما بعد الحداثة. وهذا الانتقال قد بدأ على الأقل منذ الخمسينات»، ومن هنا أصبح كل شيء قابلا للتأويل والنقد والتفكيك..»[(١٤)]. فـ«الحداثة لا تسلم بقدسية أي شيء، ومن ثم فإن كل الموضوعات والأشياء والخطابات خاضعة للبحث والمحاكمة وموضع استقصاء سواء من طرف العلم أو الفن أو الفلسفة أو التقنية. ولهذا السبب فإن

الحداثة بقدر ما تتجرأ على إعطاء تعريفات للأشياء والكلمات، وتعطي التسميات للظواهر والعلامات، بقدر ما تعاند هي كل إرادة للتسمية، وبالتالي فهي «ترفض كل تعريف، أي كل تحديد»[١٥].

إن ما تقدم من تعاريف يندرج على العموم في الاتجاه التقريري لفكر الحداثة، سواء كان وصلا لها بـ«الأصول» أو فصلا عنها. تخصيصا لها بمواضيع معينة أو تعميما على كل المواضيع.. لكن هناك اتجاه آخر نقدي لفكر الحداثة والمسارات التي آل إليها هذا الفكر على حساب العقل وقيمه النقدية العليا. و «تمثل مدرسة فرانكفورت منذ الثلاثينات من هذا القرن أكثر المحاولات النقدية تأثيرا في الفكر الفلسفي المعاصر، فهي مع تجذرها في التقليد النقدي الفلسفي عموما تقدم نموذجا من الاحتجاج الفلسفي والاجتماعي والسياسي على مآلات الحداثة التي ينظر إليها رموز هذه المدرسة على أنها ثمرة مشوهة بل مناقضة لمسيرة العقل الغربي الذي بني أصلا على مفهوم النقد»[١٦]. و«من أبرز وجوه النقد التي وجهها هوركهايمر للمجتمع الحديث، أن الضحية الكبرى لهذا المجتمع هو العقل، إذ يرى في مؤلفه «كسوف العقل» أن الحضارة السائدة أسهمت في تركيز شبكة من الأجهزة التسلطية القائمة على النزعة «الكلية» أو الشمولية للدولة. وعملت على حفر «أفنية للعقل تسير في اتجاهات متوازية لأيديولوجيتها»، بعد ما انتهت عقلانيتها في المجال السياسي إلى بناء فضاء مغلق كبل العقل بأنماط من التشيء المتزايد للمعاني والعلاقات وأكرهه على التخلي عن وظيفته النقدية ودفع به إلى حالة من العفوية والضمور(...).

وكانت مقاربة تيودور أدرنو النقدية للحداثة من خلال ثقافته الفنية وتخصصه في الموسيقى والجماليات(...) متجهة إلى الكشف عن العلاقة بين الإنتاج الفني وأجهزة الدعاية من جهة، وبين الإدارة السياسية والاقتصادية لأجهزة الاستهلاك الجماهيرية من جهة أخرى. ليخلص إلى ما يسميه بـ«الثقافة المصنعة». هذه الثقافة الآلية التي تظهر وجها من وجوه مجتمع التقنية القائم على تخدير الأفكار وإفقادها محتواها «الراديكالي» لاندراجها ضمن «ثقافة جماهيرية» استهلاكية جرى «تصنيعها» لإسناد النسق القائم وتسويغ استمراريته»[١٧].

وقد «اكتملت النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت مع وريثها من الجيل الثاني الذي شملت أبحاثه مجالات اكثر اتساعا وتفصيلا، فقد تولى يورغن هابرماس تحليل آليات الاستلاب في كيان الدولة الحديثة(...) والإشكال الرئيسي الذي تصدى له.. هو الكشف عن سبيل تحرير الوعي، استعاذة الحيوية لملكة النقد الفلسفي.. فقد سخر كتابه عن الفضاء العام مثلا لتحليل آلة الدعاية وسلطة الإعلام بوصفهما وسيلتين أساسيتين من وسائل تشكيل الوعي الاجتماعي(...) لتكوين وعي مطابق لوجهة النظر الرسمية، وفاقد لعناصر التمايز والاختلاف وبالتالي لشروط النفي والمقاومة»[١٨]. والمخرج من كل هذا حسب هابرماس هو: «تنشيط الاتصالية الاجتماعية بين الأفراد داخل المجتمع، وبين المجتمع والدولة خارج الأطر الرسمية التي صارت هي الأدوات الأيديولوجية للنظام السائد. هذه الاتصالية التي أطرت في السابق الحركة النقدية للعقل، وكانت طريقا لتطور الوعي الغربي وميلاد المجتمع الحديث، أصبحت اليوم إطارا مغلقا يشهد المجتمع المعاصر في ظله ضربا من الحصار وخنقا لإرادته الأصلية، فلزم إذن تنشط في المجتمع اتصالية جديدة يستعيد فيها العقل روحه النقدية..»[١٩].

أما هربرت ماركيوز فيخلص «من خلال تشخيصه لأمراض المجتمع الحديث إلى أن أصل الأزمة يكمن في أن الحداثة قد جردت المجتمع من مقومات ثرائه وأبعاده الإنسانية، وحولته إلى مجتمع «ذي بعد واحد» قائم على المواصفات الآتية:

مجتمع بلا معارضة، فالتقدم التقني قد طور نظاما للهيمنة متزايد القدرة ومتعدد الوسائل، هادفا إلى التوسع والاستمرار ومنع كل محاولات التغيير الكيفي التي تسعى لإقامة مؤسسات مختلفة في طبيعتها ورسالتها ووظيفتها نحو مسار الإنتاج وأنظمته وعلاقاته وإبداع أنماط حياة جديدة بأهداف أكثر إنسانية..

تطور أنظمة المراقبة.. فالأساس التكنولوجي الذي انبنت عليه الحياة الحديثة هو ذاته عصب العملية الرقابية، وصارت الحكومات في المجتمعات الصناعية تسير المجتمع في شكل كتلة آلية متوزعة قطعها على شبكة إنتاجية واسعة..

انغلاق المجال السياسي بالاتجاه المتعاظم للدولة نحو الشمولية والهيمنة.. إذ لم

تعد الأحزاب والنقابات أطرا للمعارضة الفعلية وقنوات تتبلور وتنضج فيها عملية التغيير، بقدر ما صارت هي نفسها جزءا من النظام القائم تستفيد مما يقدمه الوضع من خدمة لمصالحها.. إلا أن هذا التشخيص لا يضع ماركيوز في موضع اليأس من إمكانية التغيير وتحويل وجهة التقدم عما استقرت عليه، فهو يرى أن القدرة التكنولوجية التي ينطوي عليها المجتمع التقني، تلك التي سخرتها الحداثة لبناء مجتمع قمعي وشمولي مغلق يمكنها إن هي استخدمت بعقلانية نقدية أن تؤسس مجتمعا حرا إنسانيا مفتوحا..»[٢٠].

وفي نقده لفكر «ما بعد الحداثة» يذهب إيريك وينكل (أبو منير) إلى أن مرحلة ما بعد الحداثة وما بعد العصر الصناعة هي: عالم النماذج الموجهة لآليات اشتغال المجتمع، وعالم الحسابات الرقمية، وحمض نوايا الخلايا.. والشفرة الوراثية، **وتحول** القيم التبادلية التي كانت سائدة من قبل إلى مجرد جد مار.. **مبرمج يتحكم في** الحياة..»[٢١].

إن وضع «ما بعد الحداثة» حسب الكاتب دائما «**يعني افتقارا إلى العمق** وتمجيدا للسطح واحتفالا به. فإن الحداثة منظورا إليها من أفق **وقوعها هي: علم** تفسير الشك وتأويله.. الذي ينظر فيه إلى السياسة والثقافة والحياة **الاجتماعية بوصفها** ظواهر ثانوية مصاحبة للاقتصاد أو الشهوة أو اللاشعور(...). إن ما بعد الحداثة **بوصفه** انفجارا داخليا لكل الحدود والفوارق.. يعني نهاية كل ما هو حقيقي وقطعي، كما يعني نهاية المراجع الكبرى ونهاية كل ما هو اجتماعي. وهكذا، فالحقيقي، والمعنى، والتاريخ، والقوة، والثورة، والاجتماعي، كلها أشياء ينبغي استبعادها، إن مرحلة ما بعد الحداثة إعلان عن نهاية الإنسان، هذا المرجع الكبير. فقد ظهر الإنسان كما يرى فوكو مع مفهوم العلوم الإنسانية، وذلك من خلال خطاب ثم إنشاؤه في العهد الكلاسيكي للتمثيل.. وعندما تندثر اللغة، فلا بد للإنسان أن يندثر معها. إن هذا الأمر مضاد للنزعة الإنسانية، فهو يعني نهاية التحديدات الاصطناعية للإنسان بوصفه هذا الشيء أو ذاك، بوصفه كائنا اقتصاديا أو سياسيا، أو بوصفه إنسانا صانعا، أو إنسانا مصورا..»[٢٢].

ويعتبر كتاب آلين تورين «نقد الحداثة» كما يقول مترجمه «واحدة من أقوى الصرخات،إن لم نقل أقواها في هذا المجال»[٢٣]. «يبتدئ (= الكتاب) بالتذكير بالانتصار الذي أحرزته تصورات الحداثة العقلانية على الرغم من مقاومة الثنوية المسيحية التي كانت تغذي فكر ديكارت، ونظريات الحق الطبيعي وإعلان حقوق الإنسان.. بعد ذلك يتبع الكتاب دمار فكرة الحداثة تلك داخل الفكر الغربي وصولا إلى الفصل الكامل بين: صورة المجتمع بوصفه سيلا من المتغيرات التي لا يمكن السيطرة عليها، والتي يخوض الفاعلون غمارها صياغة استراتيجيات للبقاء أو للفتح، وبين مخيلة ثقافية ما بعد حداثوية. وأخيرا يتصدى الكتاب لإعادة تعريف الحداثة بما هي علاقة مشبعة بالتوترات بين العقل والذات.. بين روح النهضة وروح الإصلاح، بين العلم والحرية، وهذا موقف يبتعد في آن معا عن الحداثوية الآخذة بالأقوال حاليا، وعن ما بعد الحداثوية التي يلوح شبهها في كل مكان»[٢٤].

ولنترك الكاتب نفسه يعبر عن توجهه في نقد الحداثة وفلسفتها العلمانية ذات التوجه الآلي الأدواتي، القائم على أساس إلغاء الذات أمام النزعات العقلانية وتحكم «قوانين الطبيعة». «إن نقد الحداثة الذي نتعرض له، يقول الكاتب في هذا الكتاب، يسعى من جهة إلى تخليص الحداثة من تقليد تاريخي قلصها وجعلها مرادفة للعقلنة، ومن جهة أخرى إلى إغنائها بموضوعة الذات.. والحداثة لا ترتكز على مبدأ وحيد ولا تقوم على فكرة تدمير الحواجز أمام سلطان العقل وحسب، إنها تتكون من الحوار بين العقل والذات، وبدون العقل تنغلق الذات في هاجس هويتها، وبدون الذات يصبح العقل أداة بيد القوة»[٢٥]. «إن أيديولوجيا الحداثة الغربية والتي يمكننا أن نطلق عليها اسم«الحداثوية» قد استغنت عن فكرة الذات وعن فكرة الله التي كانت تعلن انتماءها إليها، واستبدلتهما بالطريقة نفسها التي جرى فيها استبدال التأملات في النفس بتشريح الجثث أو بدراسة عقد الاتصال الدغمائي، استبدلتهما بقول الحداثويين القاضي بأن المجتمع والتاريخ والحياة الفردية لا تخضع لكائن أعلى ينبغي أن يكون له الخضوع أو يمكن التأثير عليه بواسطة السحر، الفرد لا يخضع لغير قوانين الطبيعة»[٢٦].

إن«الأيديولوجيا الحداثوية تؤكد موت الذات قبل أي شيء آخر، والتيار السائد في الفكر الغربي منذ (ق١٦) وحتى الآن كان ماديا. أما اللجوء إلى الله والرجوع إلى النفس فقد نظر إليهما على الدوام باعتبارهما من موروثات الفكر التقليدي الذي ينبغي تدميره»[٢٧]. «إن العقل الثقافي والاجتماعي الذي نعيش فيه منذ نهاية (ق١٩) يفتقر إلى الوحدة، فهو لا يشكل مرحلة جديدة من مراحل الحداثة، بل هو عبارة عن تفسخ الحداثة. ولا يبدو أن حضارة من الحضارات قد وصلت إلى هذا المستوى من فقدان المبدأ المركزي، وذلك لأن أي دين من الديانات الكبرى لا يمكنه أن يمارس نفوذا غالبا في هذه الثقافة المدنية التي يشكل الفصل فيها بين الكنيسة والدولة مبدأجوهريا..»[٢٨].

أما عن علاقة الحداثة بالعقلنة أو «مملكة العقل»، فالكاتب بعد تأكيده ارتباط الحداثة «وبشكل وثيق بفكرة العقلنة، و [أن] التراجع عن إحداهما يعني التخلي عن الأخرى»، يتساءل «هل تقتصر الحداثة على العقلنة؟». وفي إجابته يذهب إلى «أن خصوصية الفكر الغربي في أشد لحظات تناهيه بالحداثة تكمن في محاولته العبور من الدور الأساسي المعترف به للعقلنة إلى فكرة أكثر شمولا وهي فكرة المجتمع العقلاني حيث لا يكتفي العقل بقيادة كل من النشاطين العلمي والتقني فحسب، بل يتعدى ذلك إلى قيادة الناس بشكل مماثل لما عليه الحال في استعمال الأشياء(...). كان هذا التصور ينظر أحيانا إلى المجتمع بوصفه نظاما أي بنية هندسية قائمة على الحسابات. وفي أحيان أخرى كان يجعل من العقل أداة في خدمة مصلحة الأفراد ولذتهم، وكان في أحيان أخرى أيضا يستخدم العقل كسلاح نقدي ضد السلطات ولتحرير«طبيعة بشرية» كانت قد سحقت من قبل السلطة الدينية..»[٢٩]. «إن التصور الغربي للحداثة بشكله الأشد قوة(...) أكد على وجه الخصوص أن العقلنة تفترض تحطيم الروابط الاجتماعية والمشاعر والعادات والاعتقادات المسماة بالتقليدية، وإن العنصر الفعال للتحديث لم يكن مقولة أو طبقة اجتماعية معينة، بل العقل ذاته والضرورة التاريخية التي تمهد لانتصاره. ومن هنا فإن العقلنة .وهي إحدى المقومات التي لا يستغنى عنها للحداثة .تصبح علاوة على ذلك، آلية ضرورية

وعفوية من آليات التحديث»[٣٠]، فـ«العقل لا يعترف بأي مكسب، بل إنه على العكس من ذلك يلغي المعتقدات وأشكال التنظيم الاجتماعية والسياسية غير المرتكزة على برهنة من النوع العلمي»[٣١]. ثم إنه «لم يكن بإمكان العقلنة إلا أن تكون عقلنة أدواتية تصبح خادمة للطلب المعبر عن التفتيش على الرموز والمكانة الاجتماعية أو الرغبة بالإغراء والغرابة وعن البحث عن الأجهزة التي تعفي الإنسان من العمل وتمكنه من الانتقال السريع أو من الحصول على الأغذية ذات النوعية المضمونة والسريعة التحضير»[٣٢].

أو باختصار إنها «مرحلة فقدان المعنى الذي أصاب الثقافة التي شعرت بأنها باتت سجينة التقنية والنشاط الأدواتي»[٣٣].

هذه بعض من أهم آراء آلين تورين في «نقد الحداثة»، وهي على كل حال «لا تتعدى المطالبة بالعودة إلى الأصول، أصول الحداثة، أي إلى نقطة البدء في المسار الخاطئ عينه الذي أدى إلى الانهيار الحالي في الغرب»[٣٤].

على العموم، مهما يكن من نقد داخلي لفكر الحداثة وما بعدها، النقد العنيف الذي يريد الحد من الامتدادات السلبية للحداثة، ذات العوائد المدمرة للإنسان والمجتمع وقيمه العقلية والأخلاقية خصوصا، نقد الانغلاق والتوجيه الآلي للثقافة وإلغاء الثوابت.. فإن هذا النقد يحيل بدوره إلى «ثوابت» و«أصول» تتجلى في الفلسفة العلمانية أو العقلانية بمختلف توجهاتها، بعد الإصلاح الديني. ومن ثم فإنه «مهما اتسعت دائرة النقد وتعمقت، فإنها تبقى سجينة الرؤية المعرفية الغربية التي ترتكز إلى ثوابت بنيوية أساسية مهما اختلفت بها السبل وتشعبت وسائل التعبير عنها.

وترد هذه الثوابت في مستوى التصور الوجودي الغربي إلى:

أن مركز الكون محايث له غير منفصل عنه، وأن علله التفسيرية كافية للوصول إلى الحقيقة دون الحاجة إلى مصادر أخرى.

أن الإنسان هو سيد الكون والمخول المطلق بالتصرف في إمكاناته الطبيعية وباقي الموجودات.

أن العقل هو أداة الإنسان الوحيدة لإدراك محيطه والكشف عن مجاهيل الطبيعة

بما فيها كيانه الإنساني.

أن تاريخ الإنسان تقدمي ووحيد الاتجاه، ولا غاية له غير إطراء التقدم وتحقيق التكاثر على صعيد الإنتاج المادي والعلمي.

أن المجتمع الغربي هو الحلقة الأكثر تطورا في أنماط الاجتماع البشري، وأن هذا التطور يستوعب جوانب الحياة كافة.

أن الطريق إلى الحداثة هو الطريق إلى الغرب، أو على الأقل الطريق الغربي إليها، وذلك يعني أن تتجرد المجتمعات الطامحة إلى التحديث من ميراثها القيمي وتصوراتها الثقافية والدينية والأخلاقية»[٣٥].

المبحث الثالث: الحداثة في الفكر العربي - الإسلامي المعاصر

بين اتجاهي: الإطراء والتبجيل، والنقد والمراجعة

يمكن التميز في الفكر العربي والإسلامي المعاصر بين اتجاهين كبيرين بخصوص النظر في موضوع الحداثة والعلاقة بتوجهاتها وخلفياتها المرجعية. الاتجاه الداعي إلى استعمال اللفظ بقوة وتوظيفه في الدراسة والتحليل والنقد باعتباره اختيارا لغويا فحسب، بل فلسفيا وفنيا أيضا. مع الدعوة طبعا إلى اتباع وتبني النماذج والأنماط الحداثية الغربية الجاهزة في مختلف المجالات. وهو اتجاه إطرائي تبجيلي على العموم لقيم ومنجزات الحضارة الغربية ذات الأسس العلمانية والتي تعتبر الحداثة إحدى أكبر واجهاتها على فكرنا المعاصر. ثم هناك اتجاه آخر يقف موقف النقد والمراجعة لأطروحات الحداثة الغربية الخالصة أو تلك الملبسة بلبوس عربي. وقد ترتفع حدة النقد فيه أو تتوسط بين طائفة وأخرى، لكنه على العموم يشكل في مجموعة تيارات يحاول الوقوف على الأرض الحضارية للذات أولا ثم الانفتاح على الآخر ثانيا.

١- اتجاه الإطراء والتبجيل

من غير تطويل بمقدمات توضيحية، نقف مباشرة أمام نص لأحد دعاة الاتجاه الأول يختزل روح الحداثة الغربية كما تحدثنا عنها في مجالها التداولي كخيار حتميو«فلسفة» في الحياة، قائمة على تجاوز الماضي والتراث والمطلقات.. وتمجيد المنجزات العقلية ونسبية الحقيقة.. يقول محمد أركون: «من الناحية المنهجية ليس لنا خيار، نحن مضطرون للبدء من الحداثة، للانطلاق من نقطة الحداثة، وليس من نقطة الماضي أو التراث. ينبغي علينا تهذيب نفوسنا وتدريبها على أن تتصرف بطريقة متسامحة، بطريقة منفتحة، بطريقة مرنة، وان نقبل شيئا أساسيا يعتبر من منجزات الحداثة العقلية، ألا وهو نسبية الحقيقة. ونسبية الحقيقة تتعارض جذريا مع مطلق الحقيقة أو الاعتقاد بوجود الحقيقة المطلقة كما ساد سابقا في كل الأوساط

الدينية»[1].. ولما كان أمر «تجاوز» الموروث الثقافي للحضارة الإسلامية خصوصا من الأمور الصعبة وغير المستساغة في الفكر العربي والإسلامي، نجد اضطرابا وتناقضا كبيرين لدى الحداثيين العرب، بين دعواتهم إلى الالتحاق بركب النماذج الغربية وبين محاولات التحرر من ضغط وحضور الموروث القديم مع الحفاظ على موقع معين فيه أو خيط وأصلبه. حيث يطرح الوجه الزائف الإشكالية «الأصالة والمعاصرة»، ولا يخرج عن هذا الإطار تبرير الكاتب بأن «الإسلام كان يمثل حداثة. [و] وكل الحركات التاريخية الكبرى كانت تمثل الحداثة في عصرها. أما الآن فمما لا ريب فيه أن الإسلام قد أصبح يمثل نوعا من التراث، من التقليد، من تراكم المعارف وتراكم المواقف الثقافية المكررة(...).

ولا يمكن لأي شخص عاقل أن يقول: إن الإسلام يمثل حاليا الحداثة. وعندما أقول الإسلام، فإني أقصد كل المذاهب وكل الاتجاهات. أما في لحظة انبثاقه التاريخية فقد كان الإسلام يمثل لحظة حداثة بدون شك، أي محطة تغيير وتحريك لعجلة التاريخ. فالحداثة تعريفا تعني بث الحيوية في التاريخ، إنها تعني الحركة والانفجار والانطلاق»[2]. وهي عنده أيضا «لست معاصرة زمنية أو تزامنية وإنما هي موقف فعلي وتوتر روحي معين قد يوجد في أقدم العصور، وقد لا يوجد بين معاصريك الذين تأكل معهم وتشرب يوميا(...) موقف الحداثة قد يوجد في أي عصر ولدى كل الشعوب»[3].

وهذا التعريف الأخير للكاتب هو من أكثر التعاريف تجريدا لمفهوم الحداثة، لكن الكاتب لا يلتزمه للأسف، فحرصه على «المعاصرة الزمنية أو التزامنية» واضح في أول نص نقلناه عنه، حيث يجعل الانطلاق «من نقطة الحداثة (= المعاصرة)، وليس من نقطة الماضي أو التراث» خيارا ضروريا كما تقدم. ولنا أن نتساءل في ضوء ما تقدم، هل أشكال «الحداثات» التاريخية القديمة، غير صالحة إطلاقا للانطلاق منها وتمثلها، أو على الأقل تمثل بعض عناصرها؟. وهل يكفي للتخلص من حضورها وكف تأثيرها أن نصنفها ضمن «الحداثات» التاريخية المنتهية بانتهاء عصرها؟ فلا الخيار الأول صحيحا ولا الثاني ممكنا. ود. أركون في حديثه عن

علاقة الوحي بالعقل أثناء الحوار معه ثم يتردد في أن يعتبر محطة الفلسفة اليونانية «اختراعا لوضع جديد للعقل البشري»، وأن «ما حدث في الأمم الأوروبية في (ق١٦) ظهور جديد وفتح جديد بإمكانية العقل أن ينتقل تنقلا أكثر فعالية مما كان عليه في وقت اليونان(...). [حيث] العقل يتكلم بالأنا، أنا العقل. ومن أنا العقل ينطلق الفرد كفرد مستقل عن المعطى، معنى هذا، العقل مستقل عن المعطى التقليدي أو المعطى المنزل..»[٤]. فللعقل ميلادان، ميلاد يوناني قديم وميلاد أنواري حديث، وهما معا الامتداد التاريخي لكل مظاهر وتجليات الحداثة المعاصرة. ولما تم تذكيره بمرحلة أخرى يمكن اعتبارها تدشينا جديدا لعقل جديد،هي المرحلة الإسلامية، استدرك الكاتب بانتقاء بعض المفكرين الذين «حاولوا أن يفتحوا طرقا نحو هذا الوضع الثاني (أي: العقل المتحرر من سلطة النص).. كالجاحظ وأبي حيان التوحيدي وجيل مسكويه كله(...)، عملوا هذا في الجو الذي كان يسود فيه المعطى المنزل، ولا أحد من هؤلاء جرأ أن يقول: أنا أتجرد وأستقل من هذا المعطى المنزل(...) أنا لا أعترف بهذا، أنطلق انطلاقا حرا، كما سيقال ذلك ويصرح به بإلحاح عند المفكرين الغربيين بعد(ق١٦)»[٥].

فمشكلة الكاتب الأساسية تجاه الفكر العربي والإسلامي، القديم والحديث والمعاصر، هي في ارتباطه بالنص، بالوحي، الذي «كان يمثل حداثة أو لحظة حداثة» وهيمنة هذا النص على سائر قطاعاته. والمطلوب عنده هو القطع مع أشكال هذه الهيمنة والبداية من «نقطة الحداثة» أي كما دشنها غرب (ق ١٦) وما بعده. حداثة استقلال العقل، حداثة الأنا والذات، حداثة النسبية ونفي المطلقات[*]. وبالنسبة لمجموع التراث المحلي، فلا يكاد الكاتب يربط الصلة به إلا من خلال ما يسميه بـ«التراث الكلاسيكي المبدع»، ويقصد به الخط الفلسفي عموما. ومهما يكن من أمر هذا الانتقاء. فإنه لا يخرج عن «تراث كلاسيكي» عبر عن مرحلة «إبداع» أو «حداثة تاريخية». فعنده أن «الثقافة العربية المعاصرة تعاني من انقطاعين اثنين لا انقطاع واحد. فهي منقطعة عن تراثها الكلاسيكي المبدع من جهة. وهي منقطعة عن خيرة ما أنتجه الغرب الأوروبي في مجال الفكر منذ أربعة قرون وحتى اليوم»[٦].

والتمييز نفسه نجده عند الكاتب على مستوى اللغة كذلك، بين قوله بأن «التعبير باللغة العربية عن موضوعات أساسية تخص التفكير بالظاهرة الدينية، يبدو صعبا جدا بالقياس إلى اللغات الأوروبية الحديثة التي سبقتها إلى العلمنة وافتتاح الحداثة، وتخلصت من التأثيرات الدينية والشحنة الدينية التي تضغط على الفكر وتسجنه ضمن سياج ضيق محدد..»(٧). وبين قوله بأنه «ينبغي أن نعيد الصلة باللغة العربية المثقفة [!]، لغة الفلسفة والفكر، لغة العصور السالفة، [وأن] هذا تمرين عقلي وذهني كبير مفيد للروح والعقل..»(٨). هذا علما بأن هذه اللغة لا تبتعد قليلا ولا كثيرا ألفاظا وموضوعات عما رفضه جملة بخصوص المعجم القديم. ولعل الأمر عنده يقف عند حدود المران الذهني لا أكثر كما ذكر.

هكذا يمكن رد اضطراب الكاتب وتناقضه، أحيانا، إلى نزعة تغريبية علمانية حداثية تجعل من تجربة الغرب انطلاقا من (ق١٦) على كل المستويات معيارا يقاس عليه، ونموذجا أمثل يحتذى به ويتبع. وإلى رغبة في الحفاظ على موقع تراثي تمليه «ضرورة» عدم الظهور بمظهر المنفصل نهائيا عن إشكاليات التراث والأصالة أو قضية الذات. بل وأن يجعل من قضية «المقدس» وبعض القضايا الكلامية والفلسفية والسياسية التاريخية.. خيارا «استراتيجيا» ومشروع عمل يلجه بمنجزات الحداثة نفسها كما تمخضت عنها تجارب الغرب المختلفة.

إن دعوة أركون إلى الحداثة لا تقتصر على مجرد التحديث المركز على المظاهر والرسوم، بل تتوغل إلى ما هو أعمق، إلى استصحاب الأسس المعرفية أو«روح » الحداثة وفلسفتها التي تغير لا أشكال وأنماط الحياة العربية والإسلامية فحسب، بل أيضا مواقفهم ورؤاهم تجاه الكون والعالم. وهنا تندرج عنده «مشكلة التفريق الضروري بين الحداثة والتحديث.. (Modernité-Modernisation). فهذان مصطلحان غير متطابقين ولا يدلان على الشيء نفسه. فالحداثة هي موقف للروح أمام مشكلة المعرفة، إنها موقف للروح أمام كل المناهج التي يستخدمها العقل للتوصل إلى معرفة ملموسة للواقع. أما التحديث فهو مجرد إدخال للتقنية والمخترعات الحديثة (بالمعنى الزمني للكلمة) إلى الساحة العربية أو الإسلامية.

نقصد إدخال آخر المخترعات الأوروبية الاستهلاكية وإجراء تحديث شكلي أو خارجي لا يرافقه أي تغيير جذري في موقف المسلم للكون والعالم..»[٩].

لهذا فكثير من التجارب التحديثية في العالم العربي والإسلامي قد باءت بالفشل، لأنها «تحديث دون حداثة عقلية أو فكرية أو ثقافية»[١٠]. وما تزال في نظره الحداثة الآن في هذا العالم «في مرحلة تربوية بيداغوجية، إنها لا تزال في مرحلة لفت انتباه الناس الذين نشأوا وتربوا في مناخ المعجم اليقيني، في مناخ المعجم الدوغمائي التقليدي»[١١].

أقف مع د. أركون عند هذا الحد، وانتقل إلى باحث آخر لنجد عنده نفس الصورة تقريبا، لكن بشكل أكثر حدة وتضخيما مع سطحية وشكلية في التحليل. ينطلق من أن «الحداثة فعل كوني شمولي.[و] عندما يكون هذا الفعل محليا نطلق عليه اسم «تجديد» أو «جديد»»[١٢].

تقوم محاولة الكاتب حنا عبود عموما على «تقصي الحداثة عبر التاريخ، وهي محاولة لم تجد سوى حداثتين حتى الآن. الحداثة الزراعية التي ظهرت في اليونان، والحداثة الصناعية التي ظهرت في أوروبا» «ومنذ العصر الصناعي أصبحت الحداثة فعلا كونيا شموليا»[١٣].

فـ«تسمية الظاهرة اليونانية بالحداثة العالمية الأولى» راجع إلى كون «فعل الحداثة يمتاز عن غيره بعدة صفات، أهمها أنه فعل تغييري وفعل شمولي، وقد حققت المعجزة اليونانية أهم صفات الحداثة وأبرزها (..) فالتراث اليوناني ظل أساسا وطيدا لكل انطلاقة فكرية. فقد فرض نفسه على أعتى العقائد وأشدها تماسكا.. إنه أول حداثة في التاريخ تشمل كل الميادين، وبالأخص المنطق العقلي والعلوم النظرية والآداب الإنسانية..»[١٤]. ثم يعرض الكاتب لصراع الحداثة اليونانية مع «الوحدانية المسيحية والإسلامية»، حيث حققت هذه الأخيرة «بانتصار الإسلام في رقعة واسعة جدا.. السيطرة العالمية الوحدانية التي غدت القائد الأكبر للفكر والمهيمن على النشاط الذهني من فن وأدب وفلسفة..»[١٥]. لكن «الجذوة التي علاها الرماد ظلت متقدة، جذوة الفكر اليوناني، جذوة المنطق والتحليل، جذوة الفلسفة التي لم يستطع

الدين ترويضها نهائيا، جذوة الفن والأدب والشعر والفولكلور، جذوة أغاني الحب والحياة..»[١٦].

أما بالنسبة للحداثة الثانية، فإن الكاتب يميز في العالم الغربي بين أوروبا الغربية وأوروبا الشرقية، ويجعل «سبب تقدم أوروبا الغربية على أوروبا الشرقية والذي يرجع إلى (ق١٤) أو الذي بدأ منذ (ق١٤)، هو أن اللمسة الذهبية [!] طافت أوروبا الغربية في حين قبع القسم الآخر تحت الوحدانية الجديدة التي يشرف عليها العثمانيون»، «في ذلك الوقت كانت أوروبا منقسمة إلى قسمين، قسم تسيطر عليه الوحدانية الإسلامية تحت الإرادة العثمانية (= معظم أوروبا الشرقية)، وقسم شاعت فيه الروح الوثنية اليونانية (= أوروبا الغربية)»[١٧]. وسواء كانت «اللمسة الذهبية» هي «الروح الوثنية اليونانية» أم غيرها، فإن مرجع الكاتب هذا لا يهم في هذا السياق، لكن المثير للانتباه فعلا هو إصراره على جعل الدين التوحيدي بالضبط نقيضا للحداثة و التحديث، وتجميع كل صور وأشكال المقاومة لهذا الدين مسيحيا كان أو إسلاميا، وكأن الحداثة لا تقوم إلا على أنقاض الفكر التوحيدي. ولا يتردد الكاتب في إعلان «أن أي توطيد لسلطة الوحدانية يعني قمع فعل الحداثة»[١٨]. بل ويذهب في مصادرة «جريئة » إلى حد اعتبار، أن أي اعتراف من أحد رموز عصر النهضة بمسلمات وحدانية يعتبر مساومة على الحداثة..»[١٩].

لهذا، فمعظم ما وقع من أوروبا الشرقية تحت الحكم العثماني «لم يتغير عليه شيء [لأنه] انتقل من وحدانية (مسيحية) إلى وحدانية أخرى (إسلامية). والفرق بين الوحدانيتين أن إحداهما متشددة في ناحية قد تتساهل فيها الأخرى ليس غير. أما أوروبا الغربية فقد طافت بها اللمسة الذهبية، ولذلك فإن ما يطلق عليه «العصر الحديث»(...) لابد أن ينطلق من أوروبا الغربية»[٢٠]. فقد عرف «(ق١٧) بداية المشاريع الكبرى (المشاريع الفكرية الشمولية) التي ظهرت في أعقاب تصدع الوحدانية فكرا ومؤسسات. وعرف (ق١٨ و١٩) محاولات لإقامة هذه المشاريع الأيديولوجية الشمولية الكبرى التي أرادت أن تحل محل المشروع الوحداني الكبير الذي يمتلك إجابات جاهزة عن الخلق والكون والحياة والأخلاق.. فاضطرت أن

تكون هي كذلك كبرى وشمولية..»[٢١].

يلاحظ الكاتب مقارنا بين الحداثتين الزراعية والصناعية، «أن المدينة عنصر ضروري لظهور الحداثة، [فـ] الحداثة اليونانية كانت مستحيلة على ما يبدو لولا قيام المدن، إن المدينة/ الدولة، في اليونان هي حاضنة الحداثة. والمدينة الصناعية حاضنة الحداثة في هذا العصر(...) وانهيار المدينة الدولة أدى إلى تلاشي الحداثة وزوالها..»[٢٢]. فـ«المكان الذي ظهرت فيه الحداثة هو ذاته المكان الذي ظهرت فيه المشاريع الكبرى.. والذي يشمل المدن التي تمخضت في أواخر(ق١٩). إن العالم ريف وأوروبا مدينة..»[٢٣].

ويذهب الكاتب إلى تعداد مدن الحداثة الكبرى فيحصرها في عشرة.. كما يعدد مظاهر وأشكال الحداثة في: اكتظاظ الناس، المكتبات، المقاهي، النشرات، اللغات، الكتب، المجلات... ثم يستثني من هذا المجموع أن «الحداثة الثانية أواخر (ق١٩) زمن قيام المدن الضخمة.. ليس المراد منها مجرد التجمع السكاني، فروما القديمة قاربت المليون ومع ذلك لا نستطيع القول أنها مدينة حديثة. وجعلنا مقومات هذه المدينة فقدان المرء لقدرته... [إذا] كل شيء منوط بمؤسسات كبرى»[٢٤].

إن الأمر العجيب من «الحداثيين» العرب أنهم، تبريرا لدعوى الانقطاع عن تراثهم، يمجدون تراث غيرهم. وتهربا من مواجهة حاضرهم أو ماضيهم ينتقدونه جملة أو تفصيلا لتبرير اتباع حاضر غيرهم. فالحداثة تعني عندهم انقطاعا عن الماضي إذا كان هذا الماضي هو ماضي الذات العربية نفسها، أما إذا كان ماضي الغرب فهي اتصال واستمرار وثيقين. هما آفتان خطيرتان إذن تلازمان هذا الفكر، آفة الانقطاع وآفةالاتباع. أما سؤال إمكانية التحديث من الداخل، بناءا على أسس مرجعية تحافظ على كيان وهوية الأمة، فهذا خيار مستبعد عند هذا التيار ومن يمثله. ممن لا يبتعدون كثيرا عن النموذجين اللذين ذكرنا على سبيل المثال لا الحصر.

وأود أن أختم هذا الاتجاه بكلمة عن مجال هيمن عليه «التحديث» الغربي هيمنة شبه مطلقة، وتجلى فيه وانعكس بكل خلفياته ومظاهره، وهو المجال الأدبي والفني. حيث نجد «نظرية الحداثة الأدبية اعتبرت الحقيقة الفنية خاضعة إلى نفس القوانين

العلمية التي تحكم الواقع التجريبي، واعتقدت أن قوة الفن وجاذبيته وجماليته ليست نابعة من معاييره الذاتية والرمزية بقدرما هي ثمرة للقيم العقلانية والأيديولوجية التي يحتويها(...). ونظرت إلى الآداب والفنون والثقافة الشعبية عامة على أنها تجسيد لقيم تقليدية بالية، وتعبير عن الجمود والرتابة والفقر والتأخر واللاتاريخية. ووضعت في مواجهتها الفنون والآداب والرموزية الغربية الحديثة باعتبارها مثالا للقيم الحية وللحضارة والتقدم والعقلانية، وبالتالي للإبداع والتوليد. ومن هنا أصبح الانفتاح على الغرب وآدابه هو ذاته وفي ذاته نظرية في الجمالية وفي التجديد الفني»[٢٥]. ولهذا، كما يعبر بعض الحداثيين في شيء من الإيهام والتدليس والتعميم «لم يكن ثمة ما يعوق انتشار الحداثة كمذهب فني محض.. إلى جميع أقطار العالم العربي.. وهكذا أصبحت الحداثة عقيدة فنية لدى النخبة المثقفة وشباب الفن في مشرق العالم العربي ومغربه(...). أصبحت الحداثة مخرجا مناسبا من حالة الضياع التي سقط فيها جيل الثورة والأجيال التالية(...). إن للحداثة العربية جانبها الأيديولوجي باعتبارها ثورة النخبة. وباعتبارها ثورة نخبة، فإن الحداثة بمعناها العربي والغربي على السواء «تتجه إلى تدمير عمد النظام القديم »» ومن الطبيعي أن يجيء التعبير الفني الذي تنتجه الحداثة «رفضا قاطعا للتقاليد الفنية السابقة، بل رفضا أيضا لفكرة التقاليد نفسها، وتأكيد للحركة المستمرة في الفن كالثورة المستمرة في السياسة..»[٢٦].

أما عن «قاموس» الحداثيين العرب فمليء بمصطلحات ومفردات ورموز ورسوم وإشارات شديدة التعقيد والإيهام بالشيء الجديد، في الوقت الذي يمكن التعبير فيه عن كل تلك الالتواءات بأبسط العبارات وأبلغها[*]. وبالرغم من كون هذه الحداثة صريحة في كونها «حداثة الشك الشامل، وغياب المركز المرجعي، واللعب الحر للعلامة، و لانهائية الدلالة، ولا شيء ثابت ولا شيء مقدس..» وفي كونها «تدميرا.. للقديم» و«رفضا.. للتقاليد»..، فإن لفيفا من دعاتها ـ بالرغم من ذلك ـ يدّعون «الأصالة وإنشاء حداثة عربية تختلف عن الحداثة الغربية في مقولاتها ومصطلحها النقدي، في الوقت الذي تكشف فيه كتاباتهم بصفة مستمرة عن تأثرهم الواضح إن لم يكن نقلهم الصريح عن الحداثة بمفهومها الغربي. وهنا تكمن أزمة

الحداثيين العرب في جوهرها(...). إن الحداثي العربي له حضوران يحرص عليهما قدر استطاعته.. حضور في مجتمعه العربي وحضور أمام مراكز الثقافة الغربية(...). جوهر أزمة الحداثيين العرب(...) ازدواجية الولاء(**)(...) [التي] تفسر عملية الانشطار الذاتية والتناقضات القائمة والمستمرة عند الحداثيين العرب الذين يضعون قدما في المشرق العربي وقدما في الغرب الأوروبي الأمريكي»[٢٧].

إن مواضيع مثل «النص» الأدبي أو الفني، و «المقدس» واللغة، كانت مجالات خصبة لتجريب دروس الحداثة الغربية، وأصبحت كلمة «إنارة» أو«إضاءة» النص.. لازمة من لوازم الحداثيين العرب..»[٢٨]. إنه ليس من الضروري مثلا ـ كما يقول أحد نقاد هذه الحداثة - «أن نعتبر ما قاله الغرب عن الشعر ونظرياته، يجب أن ينطبق على اللغة العربية وعلى شعرائها وأدبائها، فاللغة العربية نفسها متميزة عن تلك اللغات الأوروبية تميزا جذريا ظاهرا، تتميز بتاريخها وقواعدها وأوزان شعرها وطبيعة قوافيه. والشعر الغربي نشأ في بيئة مقطوعة الصلة عن التوحيد، غارقة تائهة بالكفر الصريح والوثنية. وخرجت الفلسفة والآداب ومعها الشعر من هذه الأجواء المضطربة(...). أما اللغة العربية وأصولها فقد نمت في كل تاريخها الطويل في مرابع الوحي وأنوار النبوة وطهارة الإيمان وعزة التوحيد. وما كان الشرك إلا انحرافا عن أصل مشرق ظلت أنواره تسري بين ثنايا الظلام، وظل التاريخ الأكبر هو تاريخ النبوة والوحي والرسالة..»[٢٩]، «ولذلك فالشعر العربي لا يستطيع أن يخضع لما يضعه أهل الغرب من قواعد لتطور شعرهم، لاختلاف طبيعة اللغة واختلاف مقاييسها وكذلك النثر والأدب بصورة عامة»[٣٠].

هذه أهم المميزات والأسس في الجانب اللغوي على الأقل التي تحكم وتوجه التصور تجاه الحداثة وأدائها الأدبي والفني.. بل والفلسفي أيضا. ولما كانت تجربة الغرب «الحداثية» مبنية في جزء كبير ومهم منها على الفصل والحسم مع الديني والمقدس، فإنها في الجانب الأدبي كما في الجانب الفكري المتقدم وبحكم النقل والاستعارة أو الإتباع اللامشروط، نجد التجربة نفسها يراد تكرارها في الحقل الأدبي والفني العربي، فيما أسماه بعض الحداثيين العرب بتجربة «أنسنة الدين» في الغرب.

أي «إرجاع الدين إلى الإنسان وإحلال الأساطير محل الدين «حتى أمكن أن تفهم العقيدة المسيحية حول صلب المسيح وقيامته فهما أسطوريا على أنها ترمز إلى تحديد الحياة أو اقتران الموت بالحياة.(...) وهذا التحول الفكري الخطير في الثقافة ـ الغربية لم يقف عند هذه الحداثة، بل اندفع بتأثير التقدم المذهل في العلوم البيولوجية إلى حد إرجاع المقدسات والغيبيات إلى جسم الإنسان». وهو نفس المعنى الذي تؤكده..[باحثة أخرى].. عن الحداثة بمفهومها الغربي في تحولها. [أي]: «إذا كانت الحداثة حركة تصدعات وانزياحات معرفية قيمية، فإن واحدا من أهم الانزياحات وأبلغها، هو نقل حقل المقدس والأسراري [!] في مجال العلاقات والقيم الدينية والماضوية إلى مجال الإنسان والتجربة والمعيش»[٣١].

إنها فعلا رحلة التيه والحيرة والاضطراب، تفقد المرء معيار ومقياس النقد ذاته ليجول ويصول كما شاء، ومتى شاء، وأين شاء. فـ«النفوس تبحث في تيه وظلام عن «حديث» يخرجها من الشك والحيرة، ومن القلق والاضطراب، وأنى لها ذلك؟ فكلما أمسكت بجديد تظن فيه نجاة ومنقذا، زادها هذا الجديد ظلمة وشكا وضلالا. ظن الناس حينا أن تأليه العقل نور كاف، وحينا آخر ظنوا ذلك بالعلم، وفزعوا حينا آخر إلى الواقع والواقعية، فما أنجدهم من ذلك شيء. وامتدت هذه الرحلة القاسية في الظلام الحالك، وأخذ البحث يتحول إلى رغبة مجنونة في التحطيم، في التدمير، في الثورة على القديم، في الحقد على كل تراث، لا لشيء إلا لأنه قديم، لأنه تراث. وهربوا إلى «الرمز» عسى أن يسعفهم، فتاهت فيه الكلمات وغابت في ظلمات، فثار الحقد على اللغة، على الكلمة، على النحو والصرف، على أسس اللغة كلها..»[٣٢].

فالحداثة هاهنا تمثل «جنوح الفكر إلى هدم ما سبق وسحق ما تقدم وإزالة ما نهض(...) إذا أردت التجديد في الشعر مثلا، فإن التجديد يصبح إلغاء البحور والأوزان والروي والقافية وقواعد البيان والصياغة واللفظة والتعبير، إنه يريد أن يمسح تاريخ آلاف السنين بضربة واحدة نسميها الحداثة»[٣٣]. و «المفهومات المتعددة، والتعريفات المختلفة والظلال المتباينة للحداثة(...) [هي] امتداد طبيعي للقلق الأوروبي لاضطراب أفكاره ومبادئه وفلسفاته و آدابه»[٣٤]. فمن «الثورة

الوجودية التي كفرت بكل شيء، وأباحت كل شيء، وظن الناس أنها آخر المطاف.. توالت الاصطلاحات حتى لا تكاد تمسك لها بطرف أو نهاية، فجاءت البنائية والتفكيكية والتصورية والنزعة الإنسانية والسيمولوجية وامتدت المدارس والمذاهب كل مدرسة تنعي سابقتها. ثم جاءت «الحداثة»، جاءت من الغرب من أمواج ظلامه لترفض كل قديم، كل حاضر، وتفلت العنان في بيداء واسعة دون ركائز من تاريخ وعقيدة وسنن..»[٣٥]. فالظروف الغربية التي ولدت فيها الحداثة ثم فيها كما تقدمت الإشارة إلى بعضها، «عزل الدين عن الدولة والمجتمع مع بقاء استغلاله واستغلال رجاله في أكثر من ميدان وغياب التصور الإيماني ونور التوحيد..». «زعزعة الثقة المطلقة بالنظريات العلمية وبروز الشك والريبة والقلق والاضطراب..». ظهور المذاهب في الدراسات الإنسانية، كل مذهب يمثل رد فعل لمذهب سابق، وكل مذهب يأخذ جزءا يجعل منه حقا مطلقا يقوم عليه المذهب.. «ظهور الثورة الصناعية واضطراب العلاقات الاجتماعية.. مع انتشار الانحلال الخلقي والفساد الجنسي.. وتأطير بعض المذاهب لهذا الانحراف..». ظهور الحركة الصهيونية ومؤسساتها في مختلف الميادين.. وتبنيها للإفساد في الأرض..»[٣٦].

والواقع أن «حقيقة الحداثة ليست «حديثة» أو جديدة في تاريخ الإنسان كما يتوهم بعض الناس، إن معظم.. التصورات والأفكار والمبادئ [التي تحملها الحداثة] قديمة في التاريخ البشري قدم الإنسان. إننا نجدها في تاريخ اليونان والرومان وفي آدابها وفلسفتها وفكرهما عامة، مع كل مرحلة وثنية. ولقد كان دائما من أهم خصائصها أمور ثلاثة: الثورة الهائجة على القديم وخاصة الدين وما يتصل به حتى ولو كان الدين فيه وثنية وانحراف. وكذلك الجنس والإباحية والانحلال. وأخيرا محاولة تغطية ذلك كله بفكر وأدب من خلال السعي إلى جديد والبحث عن «حديث في تلك الظلمات وذلك التيه..»[٣٧].

وفي جملة «إن الحداثة اليوم [كما يمثلها دعاة التغريب في الفكر العربي المعاصر] تمثل الصورة المنحرفة لسعي الإنسان إلى الجديد»[٣٨].

أضيف إلى هذا أن النقد المتوجه إلى الحداثة في صيغتها الحالية، هو متوجه

أساسا إلى مضمونها الغربي الحامل لـ «قيم» التبعية والاستلاب والاغتراب، تماما كما وجهنا النقد نفسه إلى مفهومي النخبة والأيديولوجيا وكما يمكن توجيهه إلى مفاهيم النهضة والتنوير والتقدم.. وغيرها، تحريرا للمصطلح في حد ذاته من الارتهان لآخر، إلا لأسس ومبادئ مرجعية كبرى تحدد معالم وهوية الذات الحضارية كالوحي المنزل في ثقافتنا العربية والإسلامية، سواء كان هذا الآخر تراثا جامدا وتقليدا راكدا، أو كان تحيينا زائفا وتحديثا مستلبا. فالجامع بين الأمرين ـ الاغتراب في الزمان والاغتراب في المكان كما يعبر البعض ـ هو إلغاء الذات كقدرة وإرادة، وتعطيلها عن العطاء المستمر والقيام بدور الاستخلاف والتعمير المتجدد والمواكب، والحضور الدائم (= الشهادة) زمانا ومكانا بدل الغياب فيهما معا أو في أحدهما.

فالنقد التقويمي للحداثة هو صادر عن هذه الرؤية ومن هذه المنطلقات، فـ «نحن فعلا بحاجة إلى حداثة حقيقية تهز الجمود وتدمر التخلف وتحقق الاستنارة لكنها يجب أن تكون حداثتنا نحن، وليست نسخة شائهة من الحداثة الغربية»[٣٩]. وهذا ما سنوضحه عند «اتجاه النقد والمراجعة» الذي لا ينطلق من منطلق الرفض للحداثة، بل من منطلق نقدها ومراجعتها والمساهمة في تحرير مضمونها وعدم رهنها لآخر مستبد متسلط ومهيمن.

٢ـ اتجاه النقد والمراجعة.

قد لا يكون هناك كبير فرق بين هذا الاتجاه في الفكر العربي والإسلامي المعاصر وبين نظيره في الفكر الغربي من حيث نقد توجهات الحداثة السلبية في الغرب أو خارجه. لكن الفرق الأساس والمهم بين الطرفين هو كون نقاد الحداثة في الفكر الغربي ينتقدون من داخل المركزية الغربية ويحيلون على مرجعيتها النهضوية القديمة أو الحديثة، أي يربطونها بأصول وجذور تنتمي لنفس المسار التاريخي للثقافة الغربية. بينما يدعو الاتجاه النقدي في الفكر العربي المعاصر إلى إعادة ربط الحداثة بمرجعية وأصول أخرى مغايرة تتحدد من خلالها معالم الثقافة العربية الإسلامية، مع الاحتراز من السقوط في شراك الآخر، أو الدعوة إلى مركزيته. وهذا

هو الفارق الجوهري أيضا بين هذا الاتجاه وبين سابقه داخل نفس الحقل الثقافي العربي الإسلامي.

وسنحاول أن نلامس هاهنا توجهات وآراء تعبر عما أشرنا إليه، قد تختلف فيما بينها قليلا لكنها لا تخرج عن المعلمين البارزين آنفي الذكر.

يميز أحد أبرز نقاد الحداثة في فكرنا المعاصر، وخاصة في أسسها وفلسفتها العلمانية، بين ثلاثة مستويات: تحديث = Modernisation، حداثة = Modernité، ما بعد الحداثة = Post-modernité. فـ«التحديث كان رؤية وأملا وبرنامجا لتغيير العالم، أطلقنا ـ يقول الكاتب ـ عليها اصطلاح «العقلانية المادية ـ وهي رؤية تنطوي على تناقضات أساسية، فهي تؤمن بوجود الكل المادي الثابت المتجاوز ذي الهدف والغاية، بكل ما تحتويه العبارة من تناقض وتأرجح بين الإيمان بمركزية الإنسان في الطبيعة (الاستنارة المضيئة و التمركز حول الذات)، والإيمان بأسبقية الطبيعة على الإنسان (الاستنارة المظلمة والتمركز حول الموضوع)(...). أما مرحلة الحداثة، فهي المرحلة المأساوية الملهاوية العبثية، فقد اكتشف الإنسان استحالة تحقيق المشروع التحديثي وخطورته إن تحقق، فما قد تحقق منه قد أدى إلى ضمور الإنسان. ويكتشف الإنسان الطبيعة التفكيكية لهذا المشروع ويرى معالمها تتحقق أمامه، فتساوره الشكوك بخصوص مقدرات العقل على إدراك العالم وتفسيره، ويفقد الثقة في نفسه ويسقط فيما يمكن تسميته باللاعقلانية المادية(...). ثم تأتي مرحلة ما بعد الحداثة، وهي المرحلة البرجماتية السائلة [*]. مرحلة التفكيك مع فشل المشروع التحديثي والتكيف مع تفكيكيته وقبولها، بل وجعلها الأيديولوجيا السائدة، فهي مرحلة تطبيع اللامعيارية وجعلها معيارا أوحد. فالحداثة هي مرحلة وسطية بين مرحلتين، وإذا كان التحديث يحتوي على عناصر حركية وعلى عناصر اندفاع وعلى إيمان بذات فاعلة، وإذا كانت ما بعد الحداثة (التفكيكية) عنصر نفي نشط (تفكيك)، فإن الحداثة اسم ينطوي على السكون والتوقف والتأمل وتآكل الحركة في الزمان..» [٤٠].

وقد كان من المفروض أن ينتهي المشروع التحديثي إلى نهاية سعيدة بالنسبة

للإنسان، أي سيطرته على الطبيعة وعلى نفسه وتأكيد مركزيته المطلقة في الكون(الإستنارة المضيئة والعقلانية المادية). ولكن المتتالية (التحديثية) كانت تحوي داخلها تناقضات النظم الواحدية المادية (الكل في مقابل الجزء، الذات الإنسانية في مقابل الموضوع المادي، التجاوز في مقابل الإذعان والتكيف، المعنى والثبات في مقابل الحركة التي لا معنى لها...). وفي أثناء عملية التحقق التاريخي عبرت هذه التناقضات تدريجيا عن نفسها، وأدركها الإنسان الغربي ثم حسمت في نهاية الأمر لصالح العنصر الثاني في الثنائية. فلا بد من انتصار الإنسان ثم تفكيكه ورده إلى المبدأ المادي الواحد(الاستنارة المظلمة واللاعقلانية المادية). وتم الانتقال من رؤى التحديث (البطولية) إلى واقع الحداثة (العبثي) ثم استقر المطاف عند عالم ما بعد الحداثة (البرجماتي).[٤١]

وفي سياق تمييزه بين التحديث والحداثة في مقابل ما بعد الحداثة يذهب الكاتب إلى أن " الفارق الأساسي بين المرحلتين أن الأولى تتميز بوجود مركز (ولذا فهي صلبة). أما الثانية فتتميز بعدم وجود مركز (فهي سائلة) ولنا أن نلاحظ [ذلك] من خلال وجود مجموعة من الثنائيات الفرعية (الإنتاج في مقابل الاستهلاك، المنفعة في مقابل اللذة، التحكم والإرجاء في مقابل الانغلاق والإشباع المباشر، التراكم في مقابل الإنفاق، الدولة في مقابل السوق..) وهي ثنائيات صلبة تعكس ثنائية الإنسان والطبيعة. (فالإنتاج والمنفعة والتحكم والإرجاء والتراكم والدولة..) تفترض قدرا من الاستقلالية الإنسانية والوعي الإنساني والمقدرة على التخطيط، أي أنها تعبير عن العقلانية المادية. أما الطرف الثاني (الاستهلاك واللذة والانغلاق والإشباع المباشر والإنفاق والسوق..) فيفترض انعدام الحدود وذوبان الإنسان. وحين يتغلب الطرف الثاني (الطبيعي) في الثنائية تختفي الثنائية الصلبة ليحل محلها سيولة شاملة، وتختفي المادية القديمة لتحل محلها المادية الجديدة، وتختفي العقلانية المادية لتحل محلها اللاعقلانية المادية" [٤٢].

المرحلة الأولى عند الكاتب والتي يطلق عليها "مرحلة التحديث التقشفية" تنقسم إلى عدة مراحل يمكن إجمالها في:

١ـ مرحلة التراكم الرأسمالي الإمبريالي الأولى: من عصر الاكتشافات حتى اندلاع الثورة الصناعية الفرنسية ونجاحها مع منتصف (ق١٩). وقد وصلت إلى ذروتها في نهاية القرن.

٢ـ مرحلة التراكم الإمبريالي الثانية من نهاية (ق١٩) حتى منتصف الستينات وهي مرحلة الحداثة العبثية وبداية ظهور اللاعقلانية المادية والمادية الجديدة.

أما المرحلة الثانية، مرحلة ما بعد الحداثة، التي يسبغ عليها الكاتب سيلا من النعوت (المرحلة الاستهلاكية، الفردوسية، البرغماتية، اللاعقلانية المادية، المادية الجديدة..)، فهي مرحلة ما تزال في بدايتها ولم تتحدد ملامحها بعد.. وهي كامنة تماما في المرحلة الأولى. "فالتقشف العاجل كان يتم باسم الاستهلاك الآجل، والقمع كان يتم باسم اللذة الموعودة والإشباع في المستقبل. أي أن ثمة حتمية للانفتاح الاستهلاكي كامنة في كل النظم المادية مهما بلغت من تقشف، وثمة حتمية للسيولة الفردوسية بعد مرحلة الصلابة البطولية"[٤٣]. ففي ما بعد الحداثة " يظهر اللعب بديلا عن التحكم، والانزلاق والرقص بديلا عن التخطيط، تماما كما تحل القصة الصغرى محل الوعي الإنساني الشامل.(...) يتصور البعض أن ما بعد الحداثة، بإصرارها على أن كل شيء خاضع للصيرورة وأن الواقع تعددي، هي أيديولوجيا ثورية تعددية. لكن مالا يدركه هؤلاء أن ما بعد الحداثة هو دعوة للتسوية لا للمساواة وأن تعدديتها هي إنكار للمعيارية ولأي نظم من أي نوع. ترفض فكرة الإله المتجاوز وفكرة القداسة مع أن مضمونها معاد للإنسان بإنكارها له ولمركزيته،(...) في أيديولوجيا القبول البرغماتي للوضع القائم، والإذعان والخنوع له والتكيف معه. أي اللعب مع الواقع بدلا من تغييره، وبدلا من الحديث عن معنى اللعب يصبح الحديث عن لعب المعنى. والحل البرغماتي يتضمن إعادة تسمية الظواهر السلبية. وإذا هزمت السلع الإنسان فإن الحل هو أن يدعن لها الإنسان ويعتبرها أعمالا فنية ومصدر لذة حقيقة. وتصبح الوفرة السلعية هدفا نهائيا للمجتمع والإنسان. وإذا كان التحديث يفكك الإنسان والحداثة ترصد موت الإنسان، فإن ما بعد الحداثة تتكيف مع موت الإنسان وتقبله باعتباره أمرا طبيعيا متوقعا" [٤٤].

لا يغفل الكاتب في نقده هذا الخطاب التحليلي لظاهرة التحديث، باعتباره خطابا "يتعامل مع المستويات الاقتصادية والسياسية والتربوية ولكنه يهمل ما نسميه الجوانب المعرفية (النهائية والكلية)، أي رؤية الإنسان وهويته ومركزه في الكون والهدف من وجوده وعلاقته بالطبيعة وما وراء الطبيعة (نموذجه المعرفي). وهو ما يعني أن هذا الخطاب يهمل البنى العميقة لوعي الإنسان وانعكاس كثير من جوانب التحديث على مركزه في الكون وعلى إدراكه لنفسه ولمعنى حياته"[٤٥] ف" في فلسفات دعاة الاستنارة المظلمة نلاحظ نفس هذا الهجوم الشرس على كل من الذات الثابتة المتماسكة أو على الموضوع الثابت المتماسك أو على محاولة للوصول إلى كليات ثابتة متجاوزة.(...) وهكذا تم ضرب الإنسان أنطولوجيا (فالإنسان إن هو إلا مجموعة من الدوافع المادية والاقتصادية والجنسية لا يختلف في سلوكه عن سلوك أي حيوان أعجم). وضربه إبستمولوجيا (فإدراك الإنسان للواقع ليس عقلانيا وإنما تحكمه مصالحه الاقتصادية وأهواؤه الجسمية). وتم تسديد ضربة لفكرة الواقع الموضوعي والمطلقية المعرفية والأخلاقية، إذ لا ثبات في الطبيعة أو المجتمع أو الذات الإنسانية، وإنما هو تغيير مستمر وصراع دائم، أي اختفاء كل من الطبيعة الإنسانية والمادية"[٤٦].

مع ناقد آخر، وفي محاولة لتتبع الأصول المعرفية للنمط المعرفي الغربي الحديث وعلاقته بالقيم الأخلاقية التي تسود المجتمع- أي مجتمع، وخاصة القيم الدينية التي عبر عنها المسيري ب "المرجعية المتجاوزة" أو "المطلقات والثوابت.." التي جاءت الحداثة وما بعدها ثورة عليها. نجد د. طه عبد الرحمن يقرر أن هذا النمط " قام منذ نشأته في مطلع (ق١٧) على أصلين اثنين يقضيان بقطع الصلة بصنفين من الاعتبارات التي يأخذ بها كل متدين"[٤٧].

أما الأصل الأول فصاغه كما يلي "لا أخلاق في العلم". "مقتضى هذا الأصل أن لكل واحد أو جماعة أن يضع بنيان نظريته بحسب ما شاء من القرارات المعرفية والإجراءات المنهجية ما عدا أن يجعل فيها مكانا للاعتبارات التي تصدر عن التسليم بقيم معنوية مخصوصة أو عن العمل بقواعد سلوكية معينة"[٤٨].

أما الأصل الثاني فصاغه كما يلي "لا غيب في العقل". "مقتضى هذا الأصل أن لكل واحد أو جماعة أن يركب من العلاقات ويقيم من البنيات ما شاء ما عدا أن تكون بعض العناصر المرتبطة بهذه العلاقات أو الداخلة في هذه البنيات لا تفيد تحقيقات التجربة الحسية ولا تقديرات العقل المجرد في الإحاطة بكنهها أو بوضعها"[٤٩].

وبخصوص أزمات هذا النمط المعرفي الحديث يلخصها الكاتب في أزمتين كبيرتين هما: "أزمة الصدق"، تفرعت عن الأصل الأول الذي يقول بفصل العلم عن الأخلاق، و"أزمة القصد"، تفرعت عن الأصل الثاني الذي يقول بفصل العقل عن الغيب[٥٠]، كما يحدد سيادات النظام العلمي التقني في ثلاث سيادات * سيادة التنبوء وسلطان السطوة، *سيادة التحكم وسلطان البأس، * سيادة التصرف وسلطان البطش. ويوضح انفصالها عن الأخلاق الدينية من خلال العناوين الفرعية التالية:

لاعلم إلا بالبرهنة والتجربة * لا أخلاق في العلم ولا في التقنية * لا تقويم إلا التقويم العقلي أو التقويم البدني * لا فطرة إلا المعاني المؤسسة للأخلاق العلمية والعلمانية * لا أخلاق إلا الكليات السلوكية التي يقرها العلم أو تقرها العلمانية... ويمكن متابعة هذه العناوين من خلال كونها استبعادا للأخلاق، أو استحواذا والتفافا عليها، أو اصطناعا لها. يقول الكاتب مثلا موضحا هذا المنحى الأخير في اصطناع الأخلاق: " فلما كانت العقلانية الانتظامية تسعى إلى إنشاء بنية أخلاقية جديدة للإنسان فقد لزم أن تقوم الأصول الاصطناعية الأولى التي تضعها لهذه البنية الأخلاقية الجديدة مقام الأصول المعنوية والروحية المبثوثة بالخلقة في نفس الإنسان، أي أن تقوم مقام ما يسميه الدين بـ«معاني الفطرة الإنسانية»"[٥١]. وهو ما يمكن أن نلتمس له الاسم الذي يردده كثيرون من دعاة بل وبناة هذا الاتجاه وهو"الأخلاق الطبيعية" الملائمة لـ"الإنسان الطبيعي" المحكوم بقوانين الطبيعة.

وينقل الكاتب عن الفيلسوف الألماني كارل أوتوآبل ملاحظته ل "هول الأخطار وسوء الآثار القريبة والبعيدة التي تتسبب فيها للحياة الإنسانية التحكمات الصناعية والتكنولوجية المختلفة. ويستنبط من هذه الملاحظة ضرورة التعجيل بتأسيس ما

يسميه باسم "الأخلاقيات الكبرى"، وهي أخلاقيات تشترك في وضعها جميع أمم الأرض على اختلاف ثقافاتها وعاداتها. ولا سبيل إلى هذا الاشتراك إلا بقيام تواصل دائم بين أفرادها(...). وعليه فإن هذه الأخلاقيات المطلوب تأسيسها تعلو على أخلاقيات العلم وتطويها، لأن هذه الأخيرة تنشغل بالتدليل على الادعاءات العلمية وحدها، بينما الأولى تأخذ بكل الادعاءات الإنسانية التي يمكن التدليل عليها حتى ولو تعلقت بالحاجات الخاصة"[٥٢].

ينقل أيضا عن الفيلسوف الفرنسي جاك ابلول رأيه في كون "التصرفات التقنية(...) جملة من الوسائل التي تظهر القوة فوق القوة وتجلب الضرر بعد الضرر.. وأنه لا سبيل إلى دفع مساوئها إلا بمعارضتها بأخلاقيات تقرر حاجة الأفراد والمؤسسات إلى الزهد في هذه الوسائل، لا عجزا عن استعمالها وإنما اختيارا لبعضها دون البعض، ويكون ذلك بأن نمتنع في المشاركة في إنجاز أية تقنية ما لم نتبين آثارها الشاملة والبعيدة على وجه كاف من الدقة واليقين. كما يكون بأن نترك العمل بالقواعد التي وضعتها التصرفات التقنية وبالأوامر الآلية التي تجلب للإنسان الاستلاب وتسوقه إلى الهلاك"[٥٣].

ودرءا لمخاطر ومفاسد الافتتان بالتقنية التي لا يضاهيها ـ في الغرب طبعا ـ إلا الانشغال والافتتان بالعقلانية، "حتى أصبحت المعرفة لا تطلب إلا من أجل هذه التقنية ولا تشرف إلا بقدر ما تفتحه لها من الآفاق، بحيث نشهد اليوم ما يمكن أن نسميه بـ" فتنة التقنية" على غرار"فتنة العقلانية"[٥٤]. ينتهي الكاتب إلى تقرير جملة مسلمات لعل أهمها المسلمتان التاليتان:

مسلمة الصفة الأخلاقية للإنسان. ومقتضاها أنه "لا إنسان بغير أخلاق". مسلمة الصفة الدينية للأخلاق. ومقتضاها أنه "لا أخلاق بغير دين".

و"تترتب على هاتين المسلمتين النتيجة المباشرة التالية، وهي: أنه لا إنسان بغير دين، مما يجوز معه أن نعرف الإنسان بأنه الكائن الحي المتدين، فالهوية الإنسانية تكون في حقيقتها هوية دينية"[٥٥].

على العموم يكون د. طه عبد الرحمن في كتابه القيم "سؤال الأخلاق، مساهمة

في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية"، قد قام بتعديل جذري في توجهات الحداثة والتحديث بإعادة بنائها على أسس أخلاقية دينية لا مفر لها منها، باعتبارها جزءا من كينونة الإنسان فطرة وجبلة. فهو إما أن يأخذ بها على أصولها الدينية الصحيحة، أو أن يأخذ بها على أصول اصطناعية محرفة. وهذا النوع من إعادة البناء لمفهوم الحداثة والتحديث بإضفاء مضامين أخرى جديدة على التداول الثقافي الغربي للمفهوم، تعكس خصوصيات ومرجعيات أخرى تعدل من غلوه التقني والمادي وتحد من تطرفه في اتجاه العبث واللا معنى الذي يعود بالضرر على الإنسان أولا، وذلك بإعادة الاعتبار للمرجعيات الكبرى وللمطلقات والثوابت الحقيقية بدل تلك التي أفرزتها الحاجة إلى المزيد من العلو والتسلط والاستكبار والاستفراد عبر شبكة من المفاهيم يلوح بها هنا وهناك.

قلت، هذا النوع من إعادة البناء للمفهوم هو ما أروم القيام به من زاوية نظر تأصيلية معاصرة لجعله أكثر واقعية وإجرائية في مجتمعاتنا لا خارجها، وبمقوماتنا وقيمنا لا بغيرها، لعل ذلك يكون مقدمة للخروج من وهم وحلم وأماني الحداثة والتحديث المهيمنة على فكر كثير من النخب إلى واقع عملي تنهض به القطاعات الحيوية المعبرة عن حاجيات وطموحات الجماهير العريضة التي لا يمكنها أن ترى نفسها في مرآة الآخر.

ولننتقل الآن إلى مقاربات أخرى للمفهوم تجمع بين الدعاية له وبين نقده ومراجعته أحيانا كثيرة. وإدراجنا لهذه المقاربات في هذا الاتجاه، هو ترجيح منا لجانب النقد والمراجعة على جانب الدعاية والتبرير أو الوصف والتقرير. وإن كانت خارطة هذا الاتجاه، أو جغرافيته الفكرية، تختلف حسب درجة البعد والقرب من الذات أو من الآخر في سياق نقده للنموذج الحداثي الغربي ونسقه التاريخي، يذهب د. محمد عابد الجابري إلى أن «الحداثة الأوروبية التي بشر بها في البداية عصر «الأنوار» في (ق ١٨) نشرت قيما ليبرالية في أوروبا كانت لصالح الإنسان الأوروبي من دون شك. ولكن الحداثة الأوروبية أخفقت في تحقيق مشروعها كاملا، مشروع جعل الإنسان هو القيمة العليا، وذلك عندما تطورت الأوضاع في أوروبا إلى أن

أصبحت الحداثة الأوروبية فيها تتغذى مما كانت ترفض التفكير فيه وما كانت تستنكره، [أي].. استغلال أوروبا للشعوب، استغلال الإنسان للإنسان. لقد تطور الأمر بالحداثة الأوروبية إلى الاستعمار والإمبريالية، وبذلك فقدت طابعها الإنساني فأفرزت ما يشبه النقيض لما كانت تطمح إليه في البداية[٥٦].

ولهذا، فإن الحداثة (الغربية)، حسب الكاتب دائما، قد بلورت مسارا للعلمنة خاصا، واستبدلت بالمؤسسات والمعتقدات والممارسات الدينية والمقدسة عموما، مؤسسات ومعتقدات وممارسات أخرى قائمة على أساس: العقل والعلم والمادة والطبيعة... ولنقل بعبارة ابن نبي: عالم الأشياء.

ولهذا أيضا، فإن «الحداثة من أجل الحداثة لا معنى لها، الحداثة رسالة ونزوع من أجل التحديث. تحديث الذهنية، تحديث المعايير العقلية والوجدانية»[٥٧]. و«ليست هناك حداثة مطلقة كلية وعالمية، وإنما هناك حداثات **تختلف من وقت** لآخر ومن مكان لآخر(...). الحداثة ظاهرة تاريخية، وهي **ككل الظواهر التاريخية** مشروطة بظروفها محدودة بحدود زمنية ترسمها الصيرورة على خط التطور، **فهي** إذن تختلف من مكان لآخر..»[٥٨]. ثم إن «الحداثة.. **لا تعني رفض التراث ولا** القطيعة مع الماضي بقدر ما تعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى **مستوى ما** نسميه بـ«المعاصرة»(...) الحداثة في الفكر العربي المعاصر لم ترتفع بعد إلى هذا المستوى، فهي تستوحي أطروحاتها وتطلب المصداقية لخطابها من الحداثة الأوروبية التي تتخذها «أصولا » لها.. طريق الحداثة عندنا يجب.. أن ينطلق من الانتظام النقدي في الثقافة العربية نفسها، وذلك بهدف تحريك التغيير فيها من الداخل، لذلك كانت الحداثة بهذا الاعتبار تعني أولا وقبل كل شيء حداثة المنهج وحداثة الرؤية»[٥٩].

فـ«التحديث من جهة الوصف العام لعمله(...) يتعلق بالوجود الاجتماعي وما يرتبط به من أنماط الوجود السياسي والاقتصادي والقانوني والفكري... كما أنه يتعلق بما يحصل من الوعي عن النظر في تلك الأنماط المختلفة من الوجود في صلتها بالأحداث المستجدة»[٦٠]، وفي جملة: «التحديث عملية تتعلق بالمجتمع من

جهة أولى، وترتبط بالتاريخ من جهة ثانية، وترجع إلى الأيديولوجيا وفعاليتها من جهة ثالثة..»[٦١].

في الإطار نفسه، إطار علاقة القطيعة التي تفترضها قراءات كثيرة بين الحداثة و التراث، أو بين القديم و الجديد، وهي .قطعا .علاقة وهمية لاواقعية ولاموضوعية ولا تاريخية كما تبين في السياقين الثقافيين العربي والغربي على حد سواء، يؤكد برهان غليون أنه «بقدر ما تطرح الحداثة نفسها كاختيار بين التقدم وبين التراث الذي يرمز لوحدة الجماعة واستمرارها، فإنها تقوي نزعة العداء لها، وتخلق داخل المجتمع صراعا لا حل له بين أصحاب التقدم وأنصاره وأصحاب المحافظة، وتربط التقدم بالعدمية الثقافية والمحافظة بالعدمية الحضارية. وكلاهما يعود.. إلى موقف تدميري»[٦٢]. «إن أصل التخلف أو اللامعاصرة واللافاعلية لا ينبع من استمرار وجود وتأثير التراث علينا وعزله لنا عن غيرنا، وإنما من بقاء هذه الحداثة نفسها غريبة ومغربة وأداة تفكيك وتقسيم، أي نفيا للذات. ضد هذا النفي يظهر التنكر للآخر كوسيلة معكوسة لتأكيد الذات، والواقع أن رفض الذات وإنكار الآخر هما حلان سلبيان متشابهان لتأكيد الذات الذي أخفق على مستوى الواقع العملي (وهما يعكسان معا غياب الوعي الذاتي)(...). وهكذا فإن النزاع بين الحديث والقديم لا يعكس سيرورة موضوعية لحصول الحضارة أو تحقيق الذاتية وإنما هو النتيجة الحتمية لانسداد أفق التغيير الحضاري»[٦٣]. «إن الصراع في مجتمعاتنا العربية ليس ولا ينبغي أن يكون بين العصرنة والحفاظ على الهوية، ولكن بين العصرنة والحداثة السالبة والخارجية، والعصرنة والحداثة الداخلية المنبثقة من الحاجات الذاتية والمنبعثة من داخل الثقافة المحلية والمتجذرة فيها. وبعكس الحداثة المستوردة البسيطة، لا توجد الحداثة الذاتية جاهزة وكاملة وحاضرة. وإنما يفترض وجودها ونموها معركة مستمرة لإخضاع الحداثة المستوردة لحاجاتنا ومبادئنا وقيمنا ومشاكلنا، أي تجريدها من قداستها ونماذجها الجاهزة في أي ميدان كان. وهذا يفترض بدوره أن يكون لدينا وعي واضح بشخصيتنا وتاريخنا وقيمنا وحاجاتنا ورؤية فعلية لما نريد أن نكون عليه»[٦٤]. «فحدود الحداثة الاستلابية كامنة في كونها حاملة بالضرورة للسيطرة

الخارجية، وأنها لا تتحقق إلا كتشريد ثقافي وتحليل للبنى وللقيم الإنسانية والروحية. ولذلك لا يمكن أن يكون تاريخها أيضا إلا تاريخ الإجهاض، إنها بالضرورة حداثة مجهضة»[٦٥].

ولنختم هنا بنموذج أخير له كتابات في الموضوع تتجسد فيها بشكل بارز ثنائية النقد والمراجعة والوصف والتقرير، أسهمت في فتح أوراش نقاش مختلفة مهما كانت نتائجها فهي إيجابية، تدفع في اتجاه الحوار والمساءلة وتحريك لفكر. أقصد د. محمد سبيلا خصوصا في كتابه "الحداثة وطريقة حلولها ونزولها وهيمنتها وسيطرتها، وقدرتها على التفكيك والتركيب، "أن [هذه] الحداثة التي أهمتنا فجأة وأخذتنا على حين غرة، هي أولا حداثة برانية وليست جوانية، بمعنى أنها لم تنشأ في تربتنا الغربية(...) بل هي حداثة دخلت مع الاستعمار، ومن ثم غربتها وغرابتها وغربيتها واغترابها. وهي ثانيا حداثة عنيفة في طريقة حلولها وحصولها وفي الفعل التفكيكي الذي تمارسه على كل البنيات الاجتماعية والفكرية التقليدية، محدثة شروحا في الواقع وفي الوعي والذاكرة واللغة والخيال.

وطرق الإدراك. وهي ثالثا حداثة يختلط فيها بشكل رفيع التحرر بالسيطرة، فهي تحرر من ثقل التراث ومن تثاقلاته وأشكال عطالته ومن صور العالم القديمة(...) لكنها تعود لتلتف على هذه الحرية مبقية على بعد واحد هو بعد الامتثال وأحادية البعد. وهي رابعا حداثة سوقية لا تستأذن، فهي تنتشر عبر كافة أشكال الوجود الاجتماعي بأساليب متنوعة مدخلة المجتمع في صراع بين القديم والجديد وبين التقليدي والعصري(...) [ف] للحداثة استراتيجياتها الهجومية القصوى المتمثلة في تحويل الجواهر إلى علاقات، والماهيات إلى سيرورات، والغايات إلى وسائل، [أو قل الوسائل إلى غايات] مدهرنة ما هو مقدس ومؤرخنة كل ما هو أبدي ومبخرة كل ما هو صلب. إن فعلها أشبه ما يكون بمفعول "السائل المذيب" القادر على تحليل وتفكيك المواد ونزع الورود الجميلة التي كست العالم التقليدي وتفتيت الصور الرائعة التي علقت به.."[٦٦].

ثم "ترانا ندافع عن أحدث المواقف في الفلسفة الغربية متناسين الفرق بين

سياقي التطور. بل نقيم هذه النظريات ونحكم عليها وكأننا واكبنا تطورها وعشنا التوترات والصراع التي صاحبتها...

فنحن لم نشهد في تاريخنا القريب أو البعيد تجربة مثل تجربة الأنوار، بل مازلنا في طور معاناة الانتقال نحو العصر الحديث مع ما يصاحب ذلك من تشوه في البنيات الاجتماعيةوتشوش في البنيات الذهنية واختلاط في الرؤى وتداخل في المعايير"[٦٧].

ينتقد الكاتب أيضا منهجية التحييد والعزل والتقنين في اتجاه واحد تمارسه الحداثة على حقل أو حقول المعرفة، بما في ذلك المعرفة المتعلقة بالإنسان ذاته وبثقافته. بل الذي تمارسه على عقل الإنسان بجعلها إياه عقلا أداتيا آليا تقنيا صرفا نحو ما تقدم مع د.المسيري. يقول بهذا الصدد: "إن المعرفة الحداثية معرفة علمية بمعنى أنها معرفة تقنية أي في خدمة التقنية وبالتالي فهي معرفة حسابية وكمية وأداتية همها النجاعة والفعالية وغايتها السيطرة الداخلية والخارجية على الإنسان وعلى الطبيعة. أو بعبارة أدق إنها سيطرة على الطبيعة عبر السيطرة على الإنسان. وارتباط المعرفة بالسيطرة والقوة لا يطال الطبيعة والعلوم الطبيعية وحدها بل يطال الإنسان والعلوم الإنسانية ذاتها حين يختلط هم المعرفة والتحرر باستراتيجيات السيطرة"[٦٨]. أما "عقل الحداثة [فهو] عقل أدائي" ينزع من خلال توجيه المعرفة إلى "إضفاء الطابع التقني على العلم(...) [و] على الثقافة ككل، وفي هذا السياق تصبح أشكال المعرفة غير المتطبعة بالطابع العلمي، أي بالطابع التقني، أشكالا دنيا من المعرفة: ومن ثم الهجومات المختلفة ذات النفس الوضعي، التقني، على الفلسفة مثلا باعتبارها معرفة متجاوزة"[٦٩]. بل وعلى التراث كله بما فيه من جوانب تقنية وعلمية. وهكذا "يصبح العلمي-التقني ثقافة تحل محل الثقافة التقليدية وتكيفها بالتدريج"[٧٠].

وعلى العموم فإن مظاهر سيطرة العلم التقني الغربي على مختلف شعوب الكوكب تتمثل-حسب الكاتب دائما- فيما يلي:[٧١].

التوجيه الشكلي لأنماط الحياة والتفكير على ظهر الكوكب كله..

تحويل كل الدول والمجتمعات إلى أسواق استهلاكية للمنتجات الغربية..

سيطرة الثقافة الجماهيرية الغربية على كل الثقافات عبر سطوة وسائل الإعلام

والتواصل الحديثة. وسيطرة الوسائل الإعلامية على كل الأنشطة الاجتماعية لدرجة أن مالا يمر عبر التكييف الإعلامي يعتبر غير موجود، وكذا التحكم عبرها في الرأي العام وتوجيهه.

افتقاد الإحساس بالقرب والإحساس بالبعد بسبب التطور الهائل لوسائل النقل والتواصل.

الاختزال المهول للطاقات القادرة على التخريب.

نهب خيرات الشعوب،ونهب الأرض والهواء والكواكب القريبة(...) والاستغلال المتسارع للموارد الطبيعية وما ينتج عن ذلك من خلل.

استنهاك الإنسان وتحويله إلى "بهيمة شغل" وإلى كائن تقبلي

استهلاكي ذي بعد واحد، يفتقد المعنى وبعد المفارقة..

تقوية أساليب السيطرة على الإنسان وتوجيهه في كافة المجالات..

امتلاك القدرة على التحكم في أسباب الوراثة والتحكم في هندسة المورثات والاستعداد للانتقال من استنساخ الحيوان إلى استنساخ البشر.

إذا كان الكاتب واضحا ههنا في نقد وتقرير مخاطر **الحداثة المتحققة** والمحتملة، فإن الغموض وعدم ترتيب النتائج على المقدمات يلفان **موقفه كما هو** شأن الكثيرين ـ عندما يبدأ الحديث عن الثقافة المحلية "التقليدية" وعن تيار ـ **كذا** بالإجمال ـ "التقليد"، وتيار"التحديث"، من حيث جعل الأول رافضا منكمشا والثاني مندمجا منتفخا، في سياق تقريري وصفي لا يخفي تعاطفه مع ما يعتبره الاتجاه الثاني"مخرجا تاريخيا وحيدا للوجود التقليدي.. (أي) الانخراط في الحداثة تقنيا وثقافيا، مع فتح باب الاجتهاد والتأويل الثقافيين لتكييف الثقافة التقليدية مع متطلبات ومعاييرثقافة التقنية[٧٢] أي أن يكون التكييف فيما هو محلي وليس فيما هو خارجي وافد، دون تمييز بين ما هو أصل وما هو فرع، بين ما هو ثابت وما هو متغير، بين ما يحافظ على الكيان ككيان وبين ما يعود عليه بالإلغاء والإبطال، هذا مع "حياد منهجي" يلتزمه الكاتب أحيانا تجاه هذه الثقافة "التقليدية" عندما تتحدى بأطروحاتها الداعية إلى الانفتاح، وخصوبتها القابلة بالتثاقف، ورسالتها النازعة نحو العالمية، من

موقعها كذات ذات خصوصية وهوية وكيان حر ومسؤول ـ إذ لا فرق من حيث الانتقادات الموجهة إلى سلبيات الحداثة، لكن الفرق كامن في الإجابة عنها والالتزام الفكري والعلمي بمقتضياتها. بل وكما لاحظنا لدى الاتجاه الأول. تبلغ أحيانا قابلية الاستلاب والتنكر للذات إلى جعل الوافد أصلا مقطوعا به لا يجوز فيه الأخذ والرد وإن كان كافها، وإلى جعل الأصيل فرعا يجوز فيه وعليه كل شيء ولو كان من قطعيات الدين وبدهيات العقول ومقررات التاريخ والثقافة.

وعلى خلاف د. المسيري، الذي يعتبر أن ما بعد الحداثة مرحلة براجماتية نفعية بامتياز، يبلغ فيها منطق الاستهلاك واللاعقلانية وفقدان المعنى مداه. أو باختصار، هي مرحلة التسوية والسيولة الشاملة، وهي نتائج مترتبة حتما عن المقدمات سالفة الذكر. نجد د. سبيلا يذهب إلى أن "الحداثة البعدية ـ[التسمية المفضلة لديه أحيانا]ـ هي حداثة أعمق وأرسخ قدما لأنها أصبحت أكثر مرونة وأكثر قدرة على احتواء نقائضها، وفي ذلك تجاوب عميق ماهية الحداثة نفسها كتجاوز مستمر وقطيعة دائمة وتنكر دؤوب لذاتها(...). وبعبارة أخرى فإن شق الحداثة البعدية ضمن الحداثة، هو محاولة لإعادة التوازن الداخلي في الحداثة بعد أن طغى بشكل مجحف الطرف الأول المادي العقلاني الأداتي ضد الطرف الثاني الغائي الإنساني الأخلاقي والجواني".[٧٣] وهذا يدعونا إلى طرح التساؤل التالي: هل فعلا مقدمات وإرهاصات ما بعد الحداثة تؤشر على إعادة الاعتبار للقطاعات التي شنت عليها الحداثة حربا، كالقيم والأخلاق والمطلقات والثوابت والجمال والمعنى... وعلى الحد من الشطط المادي والسياسة النفعية والنزوع اللا محدود للذة والاشباع...؟ في اعتقادي ليس هنالك ما يفيد شيئا من ذلك، وهذا الغرب المتزعم للمشروع الحداثي يؤكد مرة تلو أخرى، في مناسبات وبدونها، أنه لا معنى آخر للحداثة وما بعدها، إلا ما دشنه عصر النهضة وقننته فلسفة الأنوار وأخرجته التكنولوجيا المعاصرة إلى حيز الوجود ليحقق ذاته ويوسع مجاله ويفرض نموذجه ويستفرد بالزعامة.[×]

خـاتمـة:

كان هذا «سجالا نصيا» حكمته وحدة موضوعية حاولت إبراز الطابع التأصيلي أو التواصلي للحداثة في الفكر العربي والإسلامي المعاصر، بدل طابعها الإنقطاعي الاتباعي في الفكر ذاته. ولا نريد التطويل أكثر في هذا السياق باعتبار أن هذا الخيار كان حاضرا في معظم المناقشات السابقة. ولكننا نريد أن نختم ـ تتميما للجانب الموضوعي ـ بملاحظات منهجية عند مالك بن نبي في هذا الجانب، حكمت ولا تزال الرؤية والتصور تجاه الحداثة ووظيفتها. قال: «وجدنا المسلم لا يكترث بمعرفة كيف يتم إبداع «الأشياء، بل قنع بمعرفة طرق الحصول عليها. وهكذا كانت المرحلة الأولى من مراحل تجديد العالم الإسلامي مرحلة تقتني أشكالا دون أن تلم بروحها. فأدى هذا الوضع إلى تطور في الكم زاد في كمية الحاجات دون أن يعمل على زيادة وسائل إشباعها، فانتشر الغرام بكل ما هو (مستحدث) في جميع طبقات المجتمع..». «ولعلنا لو رجعنا إلى سنوات الرخاء التي تلت الحرب العظمى عام (١٩٢٥م) لرأينا تحت الخيام سيارات فاخرة رابضة يبيض فيها الدجاج ويفرخ، ورأينا صنابير الماء على أحواض من القاشاني في بيوت الطبقة المتوسطة تزين غرف النوم الحديثة..»، «ولاشك أن هذا النوع من «التطور الظاهري» هو دليل على أن أصحابه قد اكتفوا بأن خلعوا على الشكل القديم لمضمون ما بعد الموحدين شكلا حديثا. وكلما زادت هذه الفئة المتخرجة من مدارس الغرب عددا نمت هذه السطحية في المجتمع الإسلامي..». «فنظر الطالب المسلم إلى الحضارة خاضع للقيود النفسية التي صنعت بيئة ما بعد الموحدين، تلك التي تجعل للأمر أحد احتمالين: فهو إما طاهر مقدس وإما دنس حقير، دون أن تعرف بينهما وسطا. فهو حين انتقل من دراسة علوم الدين إلى العلوم الحديثة لم يقف عند (فكرة الثقافة)، وإنما انطلق واضعا على عينيه غشاوة تحول بينه وبين تأمل الحضارة إلا من جانبها النظري أو أشيائها التافهة(...)، [و] الثقافة تبدأ متى تجاوز الجهد العقلي الذي يبذله الإنسان حدود الحاجة الفردية..»[1].

فالتحديث الحقيقي إذن وتدشين عصر حداثة عربي وإسلامي. مستلزم

بالضرورة لوعي عميق بحدود وتخوم التواصل الحضاري والثقافي مع الشعوب الأخرى، ولإدراك عميق أيضا للجدل الإيجابي بين المحلي والكوني أو الخصوصي والعالمي. وذلك بنفي أشكال المعارضة والتقابل الوهمي بينهما، فلا شرط الذاتية بمانع من الانفتاح واستيعاب ما لدى الآخر، ولا شرط الانفتاح والاستيعاب بمستلزم لنفي الذات والتمرد عليها. ولا عبرة بالشذوذ والإستثناءات النازعة سواء إلى نفي الخصوصيات تحت وطأة وهم "عالمية" أو قل عولمة كاذبة تعمل على تعميم خصوصية الجهة المتغلبة فيها. أو إلى نوع من "التحصن" الذي يضرب حصارا على الذات فلا يجعلها ترى إلا نفسها، ويعطل فيها مبادئ وأسسا في التعارف والعالمية هي جزء من ذاتها ورسالتها.

فإذا كانت فلسفة الحداثة والتحديث في الغرب قد ارتبطت بصراع محلي له شروطه التاريخية والموضوعية، انتهت إلى شن ثورة على الثوابت والمطلقات والقيم والأخلاق. فليس معنى ذلك أن ترتبط تجربة التحديث عندنا بالصراع نفسه، وان لم تفرزه شروط تاريخية وموضوعية مماثلة، بل هي على العكس تماما مما حصل في التجربة الغربية. فليس التاريخ العربي الإسلامي هو التاريخ الغربي، لا في فتحه وانفتاحه ولا في علاقة الدولة فيه بالدين ولا في رؤيته للإنسان والكون والحياة. أن من حق هذا الدين وهذه الحضارة، اللذان قدما للبشرية نموذجا رائعا في العالمية، لم يستطع غربال التشويه والتحريف الاستشراقي والاستعماري أن يحجب نوره إلى الآن، أن يقدما للإنسانية نموذجا آخر في التحديث والحداثة تسوده قيم أخرى وتستبدل فيه "المراكز" مواقعها. ولا يمكن للحداثة والتحديث أن يكونا فقط من خلال استنساخ زائف وتكرار شائه وتبعية من الدرجة الثانية والثالثة للنموذج الغربي؟!

آمل أن لا يكرر "الحداثيون" العرب على الطراز الغربي تجربة "النهضويين" العرب على الطراز ذاته. فقد مر على حلم "عصر النهضة العربي" على غرار عصر النهضة الغربي قرنا ونصف قرن تقريبا، التزمت فيه دول ونخب متنفذة بهذا النموذج، فلم تحقق لا نهضة ولا وحدة ولا تحررا!! وإنما نتائج معكوسة تماما تتجلى في

المزيد من التبعية والتجزئة والارتهان السياسي والاقتصادي المكرس للتخلف في قطاعات الحياة المختلفة.

هذه إذن محاولة تدفع في اتجاه إعادة بناء المفهوم من منطلق الوعي به أولا، ثم بما يعود بالنفع العام على الذات بما هي ذات بكامل مقوماتها وخصوصياتها في سياق تدافعها وتعارفها الثقافي والحضاري مع مختلف الذوات الأخرى بمقوماتها وخصوصياتها المختلفة، بما يعطي معنى وهدفا للاختلاف والتعددية والحيوية والمساهمة النوعية بدل الأحادية والتنميط والإكراه.. وغير ذلك من مقدمات الاستتباع المغلفة بعكس ما تحمل من مضامين ودلالات.

إننا الآن، وبشكل أوضح، يمكننا أن ندرك شبكة العلاقات الوظيفية بين هذه الدوائر لدرجة يستعصي معها أحيانا كثيرة بسبب التداخل والترابط التمييز بينهما. إذ تشكل بمجموعها كتلة مفهومية واحدة شبيهة بالثالوث الأقنومي لدى النصارى، تتحرك في هذا الاتجاه أو ذاك، هروبا من واقعها وذاتها إن لم تكن معاداة لهما. فالنخبة هي بالأساس حاملة فكر الحداثة، والحداثة هي «الأيديولوجيا» الأولى التي تتحرك بها النخبة، بكل ما تسمح به «الأيديولوجيا» من مساحة للتحرك والمناورة.

الهوامش:

هوامش المبحث الأول:

(١) الجوهري: الصحاح، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين بيروت، ط ٣/ ١٤١٤-١٩٩٤. ج ١/ ص ٢٧٨.

(٢) ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط عبد السلام هارون، دار الجيل، ط ١/ ١٤١١-١٩٩١. ج ٢/ ص ٣٦. وابن منظور: لسان العرب. دار صادر بيروت، ج٢/ ص١٣١ـ ١٣٤.

(٣) الزبيدي: تاج العروس، دار الرشاد الحديثة، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع. ج ١/ ص ٦١١ -٦١٢.

(٤) ابن منظور: لسان العرب. ج ٢/ ص ١٣١-١٣٤. وأيضا ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج٢/ ص ٣٦. والزبيدي: تاج العروس، ج ٦١١/١ ـ ٦١٢.

(٥) الزبيدي: تاج العروس،ج٦١١/١ ـ ٦١٢.

(٦) ابن منظور: لسان العرب: ج ٢/ ص ١٣١ ـ ١٣٤.

(٧) الجرجاني: التعريفات، دار الكتب العلمية ط ٣/ ١٤٠٨ـ١٩٨٨، ص ٩٥.

(٨) الأصفهاني: معجم مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق نديم مرعشلي، دار الفكر.ص ١٠٨ ـ ١٠٩.

(٩) سورة الكهف، آية ٦٩.

(١٠) سورة الأنبياء، آية ٢.

(١١) سورة الشعراء، آية ٤.

(١٢) سورة طه، آية ١١٠.

(١٣) سورة الطلاق آية ١.

(١٤) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، دار الفكر ١٤١٠-١٩٨١. ج ٣/ ص ١٧٤.

(١٥) الزمخشري: الكشاف، ضبطه مصطفى حسين أحمد،دار الكتاب العربي،١٤٠٦ـ ١٩٨٦. ج ٣/ ص ١٠١.

(١٦) ابن عاشور: التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر ـ الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلام. ج ١٧/ ص ١١.

(١٧) البخاري، مع الفتح، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب الاقتداء بسنن الرسول(ص)، رقمه فؤاد عبد الباقي وصححه ابن باز، دار الفكر. ج ١٣/ ص ٢٤٩. ولاحظ تمييز الحافظ بين البدعة في «عرف الشرع» والبدعة في «عرف اللغة».

(*) قال معلقا على حديث عائشة في مكان آخر: «معناه من اخترع في الدين مالا يشهد له أصل من أصوله، فلا يلتفت إليه»، والحديث في البخاري، مع الفتح، كتاب الصلح، باب إذا اصطلحوا على صلح جور فالصلح مردود.ج٥/ ص٣٠١. والتعليق في ج٥/ ص ٣٠٢.

(١٨) ابن حجر: فتح الباري، ج ١٣/ ص ٢٤٩.

(١٩) ابن عبد السلام: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، دار الكتب العلمية بيروت - ج ٢ / ص ١٧٢ ــ ١٧٣. ولعل النص أغفل «وإن دخلت في قواعد المكروه فهي مكروهة» وهو أمر واضح. وقدم ابن عبد السلام أمثلة لأنواع من هذه البدع، فجعل من البدع الواجبة: «الاشتغال بعلم النحو الذي يفهم به كلام الله وكلام رسوله(ص)»، «تدوين أصول الفقه»،

«الكلام في الجرح والتعديل لتمييز الصحيح من السقيم».. ومن البدع المحرمة «مذهب القدرية.. والجبرية.. والمرجئة.. والمجسمة..»... ومن المندوبة «إحداث الربط والمدارس وبناء القناطر، ومنها كل إحسان لم يعهد في العصر الأول..».. ومن المكروهة «زخرفة المساجد.. وتزويق المصاحف..».. الخ.

(٢٠) سورة الأحقاف،آية ٢٤.

(٢١) النووي في شرحه على مسلم، دار الكتب العلمية بيروت، ج ٦/ ص ١٥٤ ـ ١٥٥. وانظر الحديث في كتاب الجمعة باب تخفيف الصلاة والخطبة، ج ٦/ ص ١٥٣.

(٢٢) الخطابي: معالم السنن شرح سنن أبي داود، تخريج وترقيم عبد السلام الشافي محمد، دار الكتب العلمية ط ١ ١٤١١-١٩٩١. ج ٤/ ص ٢٧٧-٢٧٨. والحديث في كتاب شرح السنة، باب لزوم السنة.

• وانظر أيضا الدارمي، عن ابن عباس قال: «من أحدث رأيا ليس في كتاب الله ولم تمض به سنة رسول الله(ص)، لم يدر على ماهو منه إذا لقي الله عز وجل». المقدمة، باب الفتيا وما فيه من الشدة، ج١/ ص ٦٢ (تحقيق مصطفى البغا، دار القلم دمشق ط١٤١٢/١-١٩٩١)

• وأيضا الترمذي مع التحفة، أبواب العلم باب الأخذ بالسنة واجتناب البدعة، ج٧/ ص ٤٣٨ وما بعدها (تصحيح عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الفكر) • وابن ماجه، باب اتباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين، ج١/ ص ١٦، ص ١٨. رقم ٤٢ - ٤٦، (المقدمة)، (حققه ورقمه فؤاد عبد الباقي، دار الحديث القاهرة ١٤١٤ـ ١٩٩٤).

(٢٣) البخاري، مع الفتح، ج ١٣/ ص ٩.

(٢٤) نفسه، ج ٣/ ص ٤٣٩.

(٢٥) مسلم، بشرح النووي ج ٧/ ص ٢٢٩.

(٢٦) نفسه، ج ٧/ ص ٢٣١.

(*) يذهب د.سعيد بن سعيد العلوي، إلى «أنا متى أمعنا النظر في المفهومين (التحديث والاجتهاد)، وفي الحقل الذي ينتمي إليه كل منهما، فنحن لا نجد بينهما اختلافا وتغايرا فحسب، ولكن نجد من الشريعة إعراضا عن «التحديث» ونفورا من الحداثة واشتقاقاتها..»»، وعنده أيضا أن الابتداع والإحداث «متضافران ومتداخلان، فكلاهما يدل على تدنيس وتنقيص، وكلاهما يعني الخروج من حال الطهر والصفاء، وبالتالي فهما لا ينفكان عن المعنى الفقهي..» (الاجتهاد والتحديث دراسة في أصول الفكر السلفي في المغرب، مركز دراسات العالم الإسلامي سلسلة الفكر الإسلامي المعاصر ٣، ط ١٩٩٢/١، ص ١٧). والواقع أن د. بنسعيد قد حمل الإحداث والابتداع على معنى أو وجه واحد من المعاني والوجوه التي يدلان عليها، وهو المعنى السلبي الوارد في النصوص المتقدمة، وأغفل الجوانب الأخرى الإيجابية الواردة في النصوص ذاتها والتي بينتها أكثر شروح وتعليقات العلماء التي ذكرنا نماذج منها. أما التمييز بين التحديث والاجتهاد، فهذا ممكن إذا ربطنا مفهوم التحديث بالحقل الثقافي الغربي، أما إذا ربطناه بالحقل الثقافي العربي الإسلامي، فليس ثمة فرق بينه وبين التجديد والاجتهاد، من حيث الدلالات والمقاصد.. وهذا ما نحن بصدد بيانه

فـي هـذا الـتعريف بأبعـاده الـثلاثة: اللغـوي والشـرعي والاصـطلاحي، بمـا فـيه الاصـطلاح الغربي نفسه.

(٢٧) انظر علـى سـبيل المـثال: ابـن حـزم: الفصـل فـي الملـل والأهـواء والـنحل، تحقـيق محمـد إبراهيم نصر عبد الرحمان عميرة، دار الجيل بيروت. ١٤٠٥- ١٩٨٥، ج ١/ ص ١٨ وما بعدها (القائلون بأن العالم لم يزل ولا مدبر له) ص ٢٩ ـ ٣٧، (البراهين الضرورية على إثبات حدوث العالم)، قـال: «ومعنى المحدث هو ما لم يكن ثم كان ».

• عبد الكريم الشهرستاني: الملل والنحل، ت. محمـد الوكـيل دار الفكـر. ص ٤٣٤-٤٣٥ (في المتقدم والمتأخر والقديم والحادث).

• عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي: الفرق بين الفرق. دار الكتب العلمية بيروت، ط ١٤٠٥/١ ــ ١٩٨٥، ص ٢٥٢. (قولـهم بحـدوث العالم).

• ابـن تيمـية: مجمـوع الفـتاوى (الأسـماء والصفات)، جمع وترتيب عبد الرحمن النجدي وابـنه محمـد، دار الكـتب العلمـية بيروت. ج ٥/ ص ١٨- ٢٥، ج ٦/ ص ٣٣ ومـا بعدهـا. ص ٥٧ وما بعدها، ص ٢٢٩ ـ ٣٠٢.. حيث تحدث عن اسـتعمالات مـادة (حـدث) عـند الفلاسـفة والمتكلميـن، سـواء فـي أصـولها الخارجـية «الدخيلة»، أو في أصولها الداخلية «الأصيلة» في مواضيع الذات وصفاتها.. والعالم وأجزائه..

• حسـن عبد الـرحمان حبنكة الميدانـي: العقـيدة الإسـلامية وأسسـها، دار القلـم دمشـق. ط٦/ ١٤١٢-١٩٩٢. انظـر فـيها فصـلا جامعـا لـ«صفات الله سبحانه وتعالى وأسمائه الحسنى» صفة مخالفته للحوادث. ص١٦١ وما بعدها..==

وانظـر فـي علاقـة الفلسـفة والكـلام الإسـلاميين بالمؤثـرات الخارجـية (يهوديـة، مسـيحية، يونانـية...). علـي سـامي النشـار: نشـأة الفكـر الفلسـفي في الإسلام، دار المعارف ط ٧/ ١٩٧٧ . ص(٦٣ ـ ٩٠ ـ ١٠٢) وما بعدها..

(٢٨) • انظر، علي بن إسماعيل، أبو الحسن الأشـعري: مقـالات الإسـلاميين. تحقـيق محـي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، ط ٢/ ١٣٨٩ ــ ١٩٦٩، ج ٢/ ص ٢٥٦ ومـا بعدهـا (قولـهم في القرآن). وانظر لهأيضا: الإبانة عن أصـول الديانـة، وهـو مـن آخـر مصـنفاته، دار الكـتاب العربـي بـيروت، ط ٢/ ١٤١٠ ــ ١٩٩٠. ص ٤١ ـ ٦٩.

• أحمـد بـن الحسـين، أبـو بكـر البيهقـي: الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد على مذهب السـلف وأصـحاب الحديـث. دراسـة وتحقـيق د.السـيد الجميلي، دار الكتاب العربي، ط ١/ س ١٤٠٨-١٩٨٨، ص ٧٥ ومـا بعدهـا (بـاب القـول في القرآن وأنه كلام الله غير مخلوق) وكذلك قولـه فـي آيـة «ما ياتـيهم مـن ذكـر مـن ربهـم محدث» وقول الإمام أحمد فيها، ص ٧٨ ـ ٧٩

• وانظر له أيضا حول حدوث العالم (باب ذكر ما يستدل به على حدوث العالم وأن محدثه ومدبره إلـه واحد قديم لا شريك له ولا شبيه)، ص ٢٣ ـ ٣٢.

(٢٩) ابـن تيمـية: الأسـماء والصـفات، ج ٦/ ص ٣٢٠ وما بعدها.

(٣٠) نفسه، ج ٥/ ص٢١٦-٢١٧.

(٣١) ابن تيمية: الأسماء والصفات، ج ٦/ ص ١١١ ـ ١١٢.

(٣٢) ابن القيم: شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، عني بتصحيحه أبو فارس النفساني، دار الفكر، ١٤٠٩ - ١٩٨٨، ص ١٣١. وانظر في استعمالات حدث عموما الباب ١٧ ص ١٢٠ وما بعدها، والباب١٨، ص ١٣٤ وما بعدها.

(٣٣) ابن تيمية: الأسماء والصفات، ج ٦/ ص ٤٩ ـ ٥٠. وانظر رده على ذلك في نفس الصفحة وأماكن أخرى متفرقة على امتداد الجزئين (٥-٦) من مجموع الفتاوى.

(*) قارن بتعريف ابن تيمية للحدوث الذاتي، والقسم الثاني للحدوث عندهم هو الحدوث الزماني.

(٣٤) عبد الرحمان بن أحمد، عضد الله والدين الإيجي: المواقف في علم الكلام. عالم الكتب، بيروت، ص ٧٦.

• وانظر أيضا ص ٧٣، في الحوادث وعلاقتها بالمؤثر والعلة..

(٣٥) الإيجي: المواقف، ص٧٧ وما بعدها تفصيل لمعنى «المادة» و «المدة» أو ما يعبرون عنه بالحدوث الذاتي والحدوث الزماني. وقد يعبر عنه الكاتب بـ «الإمكان الذاتي» و «الإمكان الاستعدادي ».

(٣٦) الإيجي: المواقف، ص ٢٤٤-٢٤٥. وانظر فيه باقي الاحتمالات.

هوامش المبحث الثاني:

(١) محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة نموذج هابرماس، افريقيا الشرق،١٩٩١، ص ١٢١-١٢٢.

(٢) -Laland. A: Vocabulaire Technique et critique de la philosophie. Presse universitaire de France.16ème édition 1988. P: 640.

(٣) هنري لوفيفر: ما الحداثة، ترجمة كاظم جهاد، دار ابن رشد، ط ١/ ١٩٨٣.

(٤) أفاية: الحداثة والتواصل.. ص ١١٢.

(٥) Boudon,R. Bourricaud, F: Dictionaire critique de la sociologie. 3eme edition mise a jour 1990 octobre. Presse universitaire de France. p: 296.

(٦) لوفيفر: ما الحداثة. ص ٤٨ ـ ٤٩. وانظر كذلك أوجه التناقض التي يوردها حول مسألة الرغبة في الاستهلاك والجنس والتلذذ.. الخ.

(٧) نفسه، ص ١١٤-١١٥.

(٨) أفاية: الحداثة والتواصل، ص ١١٥-١١٦. وانظر إحالته على:

Simmel. G.: Philosophie de la modernité, la femme, la ville, l'individualité. Paris. Ed Payot, 1989. p: 282.

(٩) أفاية: الحداثة والتواصل، ص ١١٤-١١٥.

(١٠) نفسه، ص ١١٥. والإحالة على:
Domenach. J. M: «Révolution et Modernité». Rêve. Esprit. N.6. 1988

يحاول هنري لوفيفر حصر أشكال الخلافات القائمة حول المفهوم بين نموذجين: (فكري سياسي وفلسفي)، و (فني جمالي) عند

كل من ماركس وبودلير.. انظر: الحداثة، ص ٣٩ ــ ٤٥. ويعرض لنزعات«حداثية » ليست، كما يقول، «في الحقيقة سوى حفنة من التعلات والتوهمات»، كالنزعة الجمالية، والأنطولوجية، والأخلاقية الامتثالية.. والعدمية.. الخ، ص ٨٥

(١١) Baudrillard. J: (La modernité) Encycyclopedia Universalis. France S.A.1990. Vol 15. P 552.

(*) راجع بهذا الصدد، عز الدين عبد المولى: في الرؤية الغربية لتاريخ الحداثة. مجلة إسلامية المعرفة، س ١، ع ٤/ ١٤١٦ ــ ١٩٩٦، ص ١٠٧.

(١٢) كربن برينتن: تشكيل العقل الحديث. انظره في: معن زيادة: معالم على طريق تحديث الفكر العربي(عالم المعرفة ١١٥) ١٤٠٧-١٩٨٧، ص ١٩-٢٠. وانظره في أعمال ندوة «المعرفة والسلطة في المجتمع العربي» معن زيادة: عصر النهضة الأوروبي ودوره في تشكيل العقل الجديد، معهد الإنماء العربي ١٩٨٨، ط ١. بيروت، ص٣٩ ـ ٤٠.

(١٣) أفاية: الحداثة والتواصل، ص ١٠٧.

(١٤) أفاية: الحداثة والتواصل، ص ١١٩.

(١٥) نفسه.

(١٦) عز الدين عبد المولى: في الرؤية الغربية لتاريخ الحداثة، (إسلامية المعرفة،مرجع سابق) ص ١٢١ ـ ١٢٢.

«كان اجتماع مؤسسي هذه المدرسة في البداية موجها لدراسة الفكر الماركسي بعد التراجع الشامل لقوى اليسار بقطاعاتها المختلفة.. مما فتح الباب لبروز النازية الألمانية والفاشية الإيطالية.. و «يفسر ماكس هوركهايمر وأدورنو، أبرز ممثلي مدرسة فرانكفورت إلى جانب ماركيوز وهابرماس، اندلاع الحرب العالمية الثانية باحتكاك وجهي البنية التسلطية للنظام العالمي الحديث الذي بني على مفهوم الغزو والهيمنة. ولم يكن سببها التناقض بين الديموقراطية والفاشية كما تزعم التفسيرات المنتصرة للديموقراطية السائدة.. » ص ١٢٢.

(١٧) نفس المرجع ص ١٢٢ ـ ١٢٣.

(١٨) نفس المرجع، ص ١٢٨.

(١٩) نفسه، ص ١٣٠. وذهب أفاية في قراءته لهابرماس إلى أن هذا الأخير «في سياق بحثه عن مقومات تصوره للحداثة درس وحلل أكثر النصوص الفلسفية التي أدمجت في صيرورتها أسئلة الحداثة، من فلاسفة الأنوار وكانط إلى دريدا... متناولا كل المراجع المنتقدة للحداثة أو المتبنية لها.. ومن هذا المنطلق اختلف مع فلاسفة ما بعد الحداثة معتبرا أنهم يمثلون تيارا مناهضا للحداثة..» الحداثة والتواصل، ص ١٢١.

(٢٠) عبد المولى: في الرؤية الغربية لتاريخ الحداثة (سابق)، ص ١٢٥ ـ ١٢٦.

(٢١) أبو منير، إيريك ونكل: منظورات علم السياسة في مرحلة ما بعد الحداثة من منظور إسلامي، مجلة إسلامية المعرفة، ع ٤ ــ س ١/ ١٤١٦ ـ ١٩٩٦. ص ١٥٢.

(٢٢) نفس المرجع، ص ١٥٤ ـ ١٥٥.

(٢٣) آلين تورين: نقد الحداثة Critique de la modernité. Fayard, Paris 1993)،

ترجمة د. عقيل الشيخ حسين، مجلة المنطلق، ع ١٠٨-١٠٩/ ١٤١٥-١٩٩٤،ص١٤٦.

(٢٤) آلين تورين: نقد الحداثة (مجلة المنطلق، مرجع سابق) ص ١٥٠.

(٢٥) نفس المرجع، ص ١٥٢.

(٢٦) نفس المرجع، ص ١٥٥.

(٢٧) نفسه، ص ١٥٨.

(٢٨) نفس المرجع(المنطلق ع١١٢/١٩٩٥) ص ١٦٢.

(٢٩) نفس المرجع (المنطلق ع ١٠٨ ـ ١٠٩/ ١٩٩٤. ص ١٥٣.

(٣٠) نفسه، ص ١٥٤.

(٣١) نفسه، ص ١٥٤ ـ ١٥٥.

(٣٢) نفس المرجع (المنطلق، ع ١١٢/ ١٩٩٥، ص ١٥٨.

(٣٣) نفسه، ص ١٥٤.

(٣٤) نفس المرجع (المنطلق ع ١٠٨ ـ ١٠٩/ ١٩٩٤)، ص ١٤٦ (عن المترجم).

(٣٥) انظر عبد المولى: في الرؤية الغربية لتاريخ الحداثة، ص ١٣١ ــ ١٣٢. وانظر نفس الخلاصات تقريبا في: عدنان علي رضا النحوي: الحداثة في منظور إيماني. دار النحوي للنشر والتوزيع. ط ٣/ ١٤١٠ ـ ١٩٨٩، ص ٦٥ ـ ٦٦.

• وتجدر الإشارة إلى أن إيراد هذه الخلاصات، أو حتى بعض الأقوال السابقة لباحثين خارج دائرة التمركز الغربي، ليس من قبيل أحكام القيمة أو التوجه بآراء أصحابها. ولكن تأكيدا لأمور غدت «مقررة» وموضع اتفاق بين مختلف النقاد في الفكر الغربي وخارجه. يضاف إلى هذا أننا نجد لدى بعض النقاد الغربيين تركيزا على جانب من تلك الجوانب المذكورة، وإغفالا أو نقد لغيرها. انظر مثلا «**الإنسان بين الجوهر والمظهر نتملك أو نكون**» لإريك فروم، حيث يناقش الفارق بين «الكينونة والتملك »، بين «مجتمع محوره الأساسي الناس وآخر محوره الأساسي الأشياء» (ص ٣٩). فينتقد بحدة وعلى مستويات مختلفة النزعة التملكية التي وجهت وتوجه «العصر الصناعي» الذي «أخفق في الوفاء بوعده العظيم» ص ٢٠. وكذا انفصال «السلوك الاقتصادي عن النظام الأخلاقي والقيم الإنسانية» إذ أصبحت الآلة الاقتصادية «كيانا بذاته مستقلا عن احتياجات الإنسان وإرادات البشر.. نظاما يسير ذاته وفقا لقوانين خاصة..» ص٢٥-٢٦. وظهور ما أسماه بـ «الشخصية التسويقية» التي «تقوم على ممارسة الشخص لذاته كسلعة، ولقيمته «كقيمة تبادلية» لا «كقيمة انتفاعية» حيث أصبح الكائن البشري سلعة في «سوق الشخصيات». ولا تختلف معايير التقسيم في سوق الشخصيات عن نظيرتها في سوق السلع.. » ص ١٥٦. ويختم الكاتب بدعوته إلى «الإنسان الجديد والمجتمع الجديد » حيث حدد لكليهما ملامح وقسمات.. ص ١٨١ وما بعدها، وأيضا ١٨٥ وما بعدها. ويبقى مع ذلك اتجاه إريك فروم النقدي هذا جوهريا ومهما جدا في سياق تطور الحضارة الغربية والقيم التي توجهها.. وانظر في هذا السياق كتابات غارودي وكارليل.. وغيرهما.

• (الكتاب صادر عن سلسلة عالم المعرفة

١٤٠، ترجمة سعد زهران، مراجعة لطفي فهيم. ١٤٠٩ ـ ١٩٨٩).

هوامش المبحث الثالث:

(١) محمد أركون: الإسلام والحداثة، ندوة مواقف، دار الساقي ط ١،١٩٩٠ ص ٣٦٢.

(٢) أركون، نفس المرجع، ص ٣٥٦.

(٣) نفسه، ص ٢٦٤.

(٤) سعيد شبار: حوار مع د.أركون، نشر بملحق الفكر الإسلامي لجريدة العلم، أعداد: ٤ أبريل و ١١ أبريل ١٩٩٧.

(٥) أركون: الإسلام والحداثة، ص ٦٤٤.

(*)يردد الكاتب في هذا في معظم كتاباته، انظر له على سبيل المثال: الفكر الإسلامي قراءة علمية، مركز الإنماء القومي بيروت، ١٩٨٧. ص ١٣٤-١٣٧.«الحقيقة والتاريخية في الإسلام الحديث».

(٦) أركون: الإسلام والحداثة، ص ٣٥٣.

(٧) نفسه، ص ٣٤٧.

(٨) نفسه، ص ٣٥٣.

(٩) أركون، نفس المرجع، ص ٣٥٤. وقارن بتمييز جورج بلانديي المتقدم بين الحداثة والتحديث.

(١٠) نفسه، ص ٣٢٦.

(١١) نفسه، ص ٣٢٩.

(١٢) حنا عبود: الحداثة عبر التاريخ، مدخل إلى نظرية. منشورات اتحاد الكتاب العرب ١٩٨٩، ص ٥٧.

(١٣) نفس المرجع، ص ٥ ـ ٥٧.

(١٤) نفسه، ص ٦٢ ـ ٦٣.

(١٥) نفسه، ص ٨٩

(١٦) نفس المرجع، ص ٩٠.

(١٧) نفسه، ص ١٢١.

(١٨) نفسه، ص ١٣٨.

(١٩) انظر ما قاله عن ديكارت وغيره.. ص ١٤٠ وما بعدها.

(٢٠) نفس المرجع، ص ١٢١.

(٢١) نفسه، ص ١٣٧ ـ ١٣٨.

(٢٢) نفسه، ص ٢٥١. يميز الكاتب هنا أيضا بين المدينة الشرقية، حيث الملك الإله، والقمع والاستبداد والقصر والحرس والخدم... وبين المدينة في اليونان، حيث الحرية والتعددية والتجمعات الفكرية والملية... ص ٢٥٢ وما بعدها.

(٢٣) نفسه، ص ٢٦٩.

(٢٤) نفسه، ص ٢٧٦.

(٢٥) برهان غليون: اغتيال العقل، دار التنوير ط ٢/ ١٩٨٧، ص ٢٨٠.

(٢٦) عبد العزيز حمودة: المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك (عالم المعرفة: ٢٣٢)، ١٤١٨ـ ١٩٩٨. ص ٢٨ ـ ٢٩.

(*) انظر توضيحا لهذا الأمر في المرجع أعلاه، ص ١٣-٦٤، الفصل الأول «الحداثة النسخة العربية».

(**) إن كلمة «ولاء» قوية في دلالتها على الانتماء، وهذا غير صحيح بالنسبة للحداثيين العرب على النمط الغربي تجاه قضايا الأصالة والتراث والهوية.. ولهذا قد تكون كلمات: حضور أو تمثيل.. أو غيرها أخف وأقرب في الدلالة على المراد.

(٢٧) عبد العزيز حمودة: المرايا المحدبة..

ص ٣٢.

(٢٨) نفسه، ص ٢٦.

(٢٩) عدنان علي رضا النحوي: الحداثة في منظور إيماني، دار النحوي للنشر والتوزيع، ط ٣-١٤١٠/١٩٨٩، ص ١٨٤ ـ ١٨٥.

(٣٠) نفس المرجع، ص ١٨٧.

(٣١) عبد العزيز حمودة، المرايا المحمدية، ص ٣٥.

(٣٢) رضا النحوي: الحداثة في منظور إيماني، ص ٥٩. وانظر في امتدادات هذه الثورة، والتمرد على القيم الإنسانية، على اللغة والفنون، على الكون والطبيعة.. ص ٦٠ وما بعدها.

(٣٣) نفس المرجع، ص١٩ ـ ٢٠.

(٣٤) نفسه، ص ١٨.

(٣٥) نفسه، ص ١٩. وانظر من مذاهب وتيارات الحداثة في الفكر الغربي والتي تجري محاكاتها في الفكر العربي: الحركة الرمزية، الحركة الانطباعية، الحركة المستقبلية، المدرسة الشكلانية، الحركة التعبيرية، الحركة الدادائية، الحركة السريالية.. وغيرها، ص ٦٩ وما بعدها.

(٣٦) نفسه، ص ٣٩ ـ ٦٧.

(٣٧) نفس المرجع،ص٦٦ ـ ٦٧.

(٣٨) نفسه، ص ٣٦.

(٣٩) عبد العزيز حمودة: المرايا المحدبة.. ص ١١ • وانظر في هذا الكتاب مناقشات لبعض أعمال كمال أبو ديب وجابر عصفور وهدى وصفي وحكمت الخطيب وغيرهم • وأيضا في رضا النحوي: الحداثة في منظور إيماني، مناقشات لبعض أعمال: أدونيس، وعبد الله الغدامي وغيرهم...

(*) يستعمل الكاتب «السائلة» هنا في مقابل «الصلبة»، أي انتفاء الثوابت والمراكز..

(٤٠) عبد الوهاب المسيري: مقدمة في تفكيك الخطاب العلماني، نموذج تفسيري وتصنيفي جديد، بحث مرقون. صدر مؤخرا تحت عنوان (العلمانية الجزئية والشاملة)، ص ١٤ـ ١٥

(٤١) (التحديث والحداثة). وانظر أيضا (ما بعد الحداثة) ج٢ص٦٢٧ وما بعدها.

(٤٢) المسيري، مرجع سابق، ج٢ ص ٤٥٠. ٤٥٥.

(٤٣) مرجع سابق.

(٤٤) مرجع سابق. ج ٢ ص ٢٣٢ـ٢٣٣.

(٤٥) مرجع سابق. ج٢ ص ٦٠٢.

(٤٦) مرجع سابق. ج٢ ص ٦٦٠

(٤٧) (٤٨) (٤٩) عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية.المركز الثقافي العربي،ط ٢٠٠٠/١.ص٩٢.

(٥٠) طه عبد الرحمن. مرجع سابق. ص: ٩٣. وانظر حديث الكاتب عن "وسائل الخروج من أزمات النمط المعرفي الحديث" (ص ٩٤ وما بعدها). حيث ينتهي إلى تقرير معرفة تصل العلم بالأخلاق والعقل بالغيب وصلا حقيقيا بحيث يجتمع للإنسان نفع العلم وكمال العقل. (ص١١١).

(٥١) مرجع سابق. ص: ١٢٢.

(٥٢) نفسه: ص: ١٢٥-١٢٦. وانظر أيضا قريبا من هذا المعنى ما ذكره عن يورغان ها

برماس ص:١٢٦.

(٥٣) مرجع سابق، وانظر أيضا ما ذكره عن الفيلسوف الفرنسي دومينيك جانيكو. ص: ١٢٨.

(٥٤) نفسه، ص: ٩١.

(٥٥) نفسه، ص: ١٤٧ـ١٤٩.

(٥٦) الجابري: الفكر القومي العربي، حاضر ومستقبل. مجلة المستقبل العربي ع ١٩٧،س١٨/ ١٩٩٥ص:٦٦

(٥٧) الجابري: التراث والحداثة، دراسات ومناقشات. المركز الثقافي العربي. ط ١٩٩١/١ ص ١٧.

(٥٨) نفسه.

(٥٩) بنسعيد العلوي: الاجتهاد والتحديث، دراسة في أصول الفكر السلفي في المغرب، ص ١٥.

(٦٠) نفسه.

(٦١) برهان غليون: اغتيال العقل، ص ٣١٣.

(٦٢) نفس المرجع، ص ٣٠٣ ـ ٣٠٤. وأيضا هامش نفس الصفحة.

(٦٣) برهان غليون: حوارات من عصر الحرب الأهلية، ص ٢٩١.

(٦٤) برهان غليون: اغتيال العقل، ص ٢٩٨. ويشير الكاتب إلى «وعي» ساذج يجعل «من مستلزمات الثورية وشروطها استفزاز الجماعة في عقائدها وتقاليدها والجهر بخرق المحرمات. فمن دواعي التقدمية مثلا تعاطي ما يمنعه المجتمع أو تحرمه الأديان، ومن دواعي الثورية التمرد على القيم الاجتماعية والآداب العامة..»، ص ٢٥٨.

(٦٥) محمد سبيلا: الحداثة وما بعدالحداثة. دار توبقال للنشر.ط ٢٠٠٠/١.ص: ٤٢-٤٣. وانظر أيضا ص:٩١ـ٩٢.

(٦٦) سبيلا: مرجع سابق، ص: ١٠٨.

(٦٧) سبيلا: مرجع سابق. ص: ٨ .

(٦٨) نفسه، ص: ٩.

(٦٩) نفسه، ص: ٩.

(٧٠) نفسه، ص: ٨٥ ـ ٨٦

(٧١) نفسه، ص:٨٠-٨١ وأيضا ص: ١٠٨.

(٧٢) نفسه. ص: ٦١.

(*) أنظر أمثلة صارخة على ذلك، ما يخطط له الغرب في المستقبل العاجل والآجل كالمؤتمرات الدولية المتعلقة بالسكان والتجارة والمرأة والطفل ونزع الأسلحة..

هامش الخاتمة:

(١) مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي. ص ٦٥ ـ ٦٦ ـ ٦٧.

المحتويات

فلسفة الدين والكلام الجديد

سلسلة كتب فكرية متخصصة، يصدرها مركز دراسات فلسفة الدين (بغداد) تتناول جداليات: التراث والحداثة، الاصالة والمعاصرة، تاريخية المعرفة الدينية، الاطر الاجتماعية للمعرفة الدينية، العلم والدين، النص والواقع، الغيب والانسان والطبيعة. مضافا الى كل ما يتصل بالاتجاهات الحديثة في علم الكلام، ومقارنة الاديان، والتعددية والاختلاف، والتسامح، والتعايش بين الاديان والثقافات، وعلم اجتماع الدين، و علم نفس الدين، وانثربولوجيا الدين، والتجربة الدينية، وعلوم التأويل، والتصوف الفلسفي، والعرفان النظري، وفلسفة العلم، ومقارنة الأديان.

وقد صدرت الكتب التالية في هذه السلسلة:

١ـ نحو منهجية معرفية قرآنية	طه جابر العلواني
٢ـ جدلية الغيب والانسان والطبيعة	محمد ابوالقاسم حاج حمد
٣ـ ابستمولوجية المعرفة الكونية	محمد ابو القاسم حاج حمد
٤ ـ نحو فهم معاصر للاجتهاد	زينب ابراهيم شوربا
٥ـ الابستمولوجيا: دراسة لنظرية العلم في التراث	زينب ابراهيم شوربا
٦ـ الاسلام والانثروبولوجيا	ابو بكر احمد باقادر
٧ـ اشكاليات التجديد: دراسة في ضوء علم اجتماع المعرفة	حسين رحال
٨ ـ النص الديني و التراث الإسلامي	أحميدة النيفر
٩ـ العرفان الشيعي	خنجر حمية
١٠ـ المذهب الذاتي في نظرية المعرفة	كمال الحيدري
١١ـ العقلانية والمعنوية: مقاربات في فلسفة الدين	مصطفى ملكيان
١٢ـ النص الرشدي في الخطاب المعاصر	علي عبد الهادي
١٣ـ انثروبولوجيا الاسلام	اعداد:ابوبكراحمد باقادر
١٤ـ التسامح ليس منة او هبة	اعداد:عبدالجبار الرفاعي

